Mahler Robert 1914/15.

Am Ende des Jahrhunderts.

Rückschau

auf

100 Jahre geistiger Entwickelung.

Herausgegeben

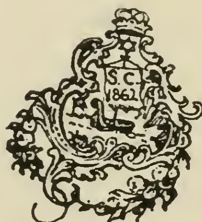
von

Dr. Paul Bornstein.

Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert

von

Dr. S. Bernfeld.



Berlin.
Verlag Siegfried Cronbach.
1898.

Juden und Judentum

im

neunzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. S. Bernfeld.



Berlin.
Verlag Siegfried Cronbach.
1898.

Vorwort.

In diesem Buche habe ich mir hauptsächlich die Aufgabe gestellt, den freundlichen Lesern ein Gesamtbild der Geschichte der Juden und der Entwickelung des Judentums in Deutschland während des neunzehnten Jahrhunderts zu bieten. Indessen war eine strenge Abgrenzung des Themas in dem angedeuteten Sinne nicht durchführbar. Wollte man lediglich eine Geschichte der Juden in Deutschland, das heißt im Deutschen Reiche, schreiben, so müßte man konsequenter Weise auch Österreich ausschließen, was aber schon deshalb nicht angängig wäre, weil diese Neugestaltung des Reiches erst der Gegenwart angehört. Eher wäre es zutreffend gewesen, die Geschichte der deutsch redenden Juden zu schreiben; aber in Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Teils — auf den ich übrigens das Hauptgewicht legte — erwies sich dies ebenfalls als unangebracht. Die Kulturgeschichte der deutschen Juden im neunzehnten Jahrhundert läßt sich nicht von der Geschichte der Juden in den anderen Staaten trennen. Die segensreiche Thätigkeit Zunzens, die ich ausführlicher behandelte, ist ohne die Mitwirkung Krochmals, Rapoports und Luzzattos historisch undenkbar. Auch die Reformationsbewegung in Deutschland ist von den wissenschaftlichen Vorarbeiten der genannten Gelehrten, obwohl sich diese gegen die Reformen ablehnend verhielten, sehr stark beeinflußt werden. Das Thema mußte daher demgemäß erweitert werden; jedoch habe ich, angesichts des knapp bemessenen Raumes — das Buch sollte nicht aus dem Rahmen der ganzen Kollektion heraustreten —, die Vorgänge unter den deutsch redenden Juden stets in den Vordergrund der geschichtlichen Behandlung gestellt und ihnen einen verhältnismäßig größeren Raum gewährt.

Der freundliche Leser wird in diesem Buche mehrere Ansichten über die Entwickelung des modernen Judentums finden, die von den landläufigen erheblich abweichen. Dem mir vorschwebenden Ziele entsprechend, konnte ich mich nur in den seltensten Fällen dazu entschließen, meinen abweichenden Standpunkt in Fußnoten zu erläutern, wie ich's auch verschmähen mußte, durch ausführliche Quellenangaben meine „Gelehrsamkeit" zu dokumentieren. Der Fachmann kennt die Quellen, und dem gebildeten Laien, der sich für die jüdische Geschichte interessiert, sind sie ebenfalls leicht zugänglich. Nur in solchen Fällen, wo mir eine nähere Begründung meiner Ansichten unabweislich erschien, oder wo ein tiefeingewurzeltes Vorurteil bekämpft werden sollte, habe ich in möglichster Kürze in einer Fußnote sowohl meine Quelle angegeben als auch die Gründe für meine abweichende Meinung zusammengestellt.

So viel zur Darlegung des Planes und Zieles dieser Schrift; einen weiteren Versuch zur captatio benevolentiae des Lesers halte ich für unstatthaft. Die historischen Begebenheiten habe ich objektiv erzählt — das ist aber noch keine Geschichte. Indem nun die Ereignisse durch die allerdings *subjektive* Anschauung des Erzählers Kolorit erhalten, kann es ja geschehen, daß das Bild den Widerspruch der Andersdenkenden hervorrufen wird. Ich habe mir möglichst Mühe gegeben, unbeschadet meiner persönlichen Stellung zu allen das Judentum betreffenden Fragen, die Vergangenheit frei von jeder Voreingenommenheit zu schildern. Ich kann jedoch nur sagen, daß ich dies *gewollt*; ob es mir gelungen — darüber selbst zu entscheiden, wäre Vermessenheit. Im übrigen gilt gewiß auch in dieser Beziehung das Wort Goethes:

Niemand will der Dichter kränken,
Folgt er kühn dem raschen Flug;
Wollte jemand anders denken,
Ist der Weg ja breit genug.

Berlin, im Juli 1897. **S. B.**

Erster Abschnitt.

Das Revolutions-Zeitalter.

Das 19. Jahrhundert, das nunmehr zu Ende geht, bildet eine der wichtigsten und folgereichsten Epochen der jüdischen Geschichte. Die Wandlungen, welche der jüdische Stamm in den letzten hundert Jahren, vornehmlich aber in Mittel- und Westeuropa, durchgemacht, die politischen und kulturellen Errungenschaften dieses Zeitabschnittes, verdienen zweifellos am Ende des Jahrhunderts in ein Gesamtbild zusammengefaßt zu werden. Freilich muß man sich bei diesem Unternehmen sagen, daß die neueste Epoche der jüdischen Geschichte zur Zeit noch nicht als abgeschlossen gelten darf, ein fertiges Bild somit nicht möglich ist; wohl aber wird man schon jetzt die Entstehungsgeschichte des modernen Judentums schreiben können. Für die Juden in Mittel- und Westeuropa bedeutet das letzte Jahrhundert in kultureller Beziehung das Heraustreten aus den mittelalterlichen Formen; in wissenschaftlicher Beziehung wiederum die Begründung der jüdischen Wissenschaft nach modernen Begriffen. Gerade weil der jüdische Stamm in dieser Epoche auf spezifisch jüdisch-wissenschaftlichem Gebiete nicht mehr schöpferisch gewesen, konnten gründliche Forscher die vorhandenen litterarischen Schätze unter Dach bringen, das Ererbte kritisch sichten und zu einer wissenschaftlichen Disziplin gestalten, die freilich von nichtjüdischer, von staatlich autoritativer Seite noch immer nicht die ihr gebührende Anerkennung gefunden hat. Es bleibt der künftigen

Generation die Aufgabe vorbehalten, für diesen Zweig des menschlichen Wissens eine Stellung erst zu erkämpfen.

Das Ende des vorigen Jahrhunderts bildet somit, wie bereits angedeutet, für den jüdischen Stamm den Abschluß des Mittelalters. Es ist nämlich eine eigentümliche Erscheinung, daß die jüdische Geschichte, die gerade im Mittelalter von einer hohen Kulturblüte zu berichten hat, mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in ein Mittelalter tritt, das bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts währen sollte. Namentlich in Deutschland hörte mit dem Reformationszeitalter das Kulturleben der Juden auf. Obwohl seit dem 16. Jahrhundert blutige Verfolgungen gegen die deutschen Juden, wie sie das Mittelalter zahlreich und schaurig genug gekannt, nicht mehr vorgekommen sind, so bietet dennoch die spätere Geschichte der Juden kein erfreuliches Bild. Die Juden in Deutschland und den mit diesem verbundenen Ländern blieben nach wie vor rechtlos, vom bürgerlichen und kulturellen Leben der europäischen Völker vollständig ausgeschlossen; sie waren meistenteils durch die ihnen auferlegte drückende Steuerlast äußerst verarmt, so daß ihnen nicht einmal die Muße zur Pflege der religionswissenschaftlichen Litteratur geblieben ist. Durch die politische Gestaltung Deutschlands nach dem dreißigjährigen Kriege hörte auch der scheinbare Schutz auf, den der römische Kaiser deutscher Nation in früheren Jahrhunderten seinen jüdischen „Kammerknechten“ hin und wieder gewähren konnte. Seitdem waren die deutschen Juden den willkürlichen Plackereien der einzelnen Stände ausgesetzt; nur gegen hohe Geldleistungen konnten sie sich in deutschen Städten ein Asyl sichern, das ihnen so viel wie möglich unangenehm gemacht zu werden pflegte. Die engherzigen Bestimmungen über den Aufenthalt der Juden und deren Rechte oder richtiger deren Rechtlosigkeit in dem Ghetto stammen aus den Jahrhunderten nach der Reformation. Diese mißliche Stellung der Juden in Deutschland verfehlte natürlicherweise ihre Wirkung auf ihr Geistesleben nicht. Seitdem hat sich ihrer eine hochgradige

religiöse Verdüsterung bemächtigt. Wenn wir die Kulturschilderungen jener Zeit prüfen, soweit sie uns in der zeitgenössischen rabbinischen Litteratur vorliegen, so finden wir, daß die deutschen Juden damals zumeist sehr fromm und gottesfürchtig waren, im häuslichen Leben wie auch im Ghetto streng auf Zucht und Sitte hielten, den unschuldigsten Genüssen des Lebens entsagten, dafür aber jede religiöse Satzung aufs peinlichste beobachteten. Von einem Geistesleben konnte unter ihnen bei sothanen Verhältnissen nicht gut die Rede sein; selbst im Studium der religiösen Litteratur blieben sie bedeutungslos, weshalb die deutschen Großgemeinden in der Regel gelehrte Polen zur Besetzung der vakant gewordenen Rabbinerstellen beriefen. Die deutschen Juden in jener Zeit galten bei den anderen Glaubens- und Stammesgenossen für bieder, fromm, bescheiden und mildthätig, dafür aber auch als Banausen, denen jedes geistige Streben abginge. Man war außerhalb Deutschlands überrascht, von einem deutschen Juden einen Brief in elegantem Hebräisch geschrieben zu sehen. In religiösen Kasualfragen und Kontroversen waren damals in Europa nur die polnischen und italienischen Rabbiner tonangebend. Während in Polen das Talmudstudium in hoher Blüte stand, in Italien wiederum unter dem sonnigen Himmel noch die Reste der hebräischen Poesie gepflegt wurden, führten die deutschen Juden in ihrem Ghetto, in welches wenig Luft und Licht dringen konnte, ein Leben voller Plackereien von außen und voller religiöser Verdüsterung von innen. Aberglauben und Überfrömmigkeit gingen bei ihnen Hand in Hand; darin übertrafen sie selbst die polnischen Juden, deren Religiosität bei weitem nicht jene melancholische Färbung annahm, wie die der deutschen Juden.

Erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts trat in dem Wesen der deutschen Juden eine wesentliche Änderung ein. Vor allem begann unter ihnen, vorzüglich unter den norddeutschen Juden, eine gewisse Wohlhabenheit sich zu verbreiten, die auf ihre ganze Lebensweise von Einfluß war. In

1*

den Großgemeinden Norddeutschlands, an den größeren Hafen- und Handelsplätzen, gelangten viele Juden zu Reichtum, der sich nach und nach nicht nur in dem häuslichen, sondern auch im Gemeindeleben bemerkbar machte. Denn die reichen Glaubensgenossen waren durch ihre Handelsbeziehungen am ehesten geeignet und auch geneigt, aus den gewohnten, beengten Anschauungen, die im Ghetto vorherrschend waren, herauszutreten. Diese neuen Ansichten übertrugen sie leicht auf die ganze Gemeinde, deren tonangebende Führer und Vorsteher sie waren. Wir besitzen jetzt die in der jüngsten Zeit publizierte hebräisch geschriebene Autobiographie des bekannten Gelehrten und Kritikers Rabbi Jakob Emden, der an den Vorgängen der jüdischen Geschichte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so hervorragenden Anteil genommen. Wir finden da eine ebenso interessante wie lehrreiche Schilderung des inneren Kulturlebens der norddeutschen Juden jener Epoche und begreifen erst dadurch die Wandlungen der Zeit, wie sie sich um das Mendelssohnsche Zeitalter vollzogen haben. Wir gewinnen dadurch die Überzeugung, daß es im Sinne der historischen Wahrheit nicht angeht, Mendelssohn zum alleinigen Träger jener Epoche zu machen, wie dies fast ausnahmslos in den Kompendien der jüdischen Geschichte zu geschehen pflegt. Vielmehr erhellt daraus, daß Mendelssohn und seine Freunde die begabten Mitarbeiter an einer geschichtlich notwendig gewordenen Kulturentwickelung der deutschen Juden waren, wie sie damals im Charakter der Zeit lag.

Man wird dem großen Friedrich einen bei weitem größeren Anteil an der modernen Umbildung der deutschen Juden zugestehen müssen, als man sonst anzunehmen geneigt ist. Es ist in der That eine der merkwürdigsten Erscheinungen, man möchte fast sagen Bizarrerien der Geschichte, daß der große Preußenkönig, dessen Abneigung gegen die Juden bekannt ist, und der andererseits so wenig Interesse für das Aufblühen der deutschen Litteratur zeigte, daß gerade er soviel für die Kulturentwickelung der deutschen Juden, wenn auch nur mittelbar, gethan und dadurch auch

die Anteilnahme der deutschen Juden an der neuen deutschen Litteratur gefördert hat. Ohne Friedrich II. wäre Mendelssohn und sein litterarischer Kreis unmöglich. Der große König, der ebenso gut verstand, philosophische Betrachtungen zu schreiben wie große Siege zu erfechten, hat unleugbar trotz seines Judenhasses nicht wenige Leser und Bewunderer unter den Juden gefunden, wie auch die litterarischen Erzeugnisse der französischen Encyklopädisten unter den norddeutschen Juden sehr stark verbreitet waren. Es gab unter ihnen zu jener Zeit äußerst wenig studierte Männer, da sie mit Ausnahme der Medizin zu einer gelehrten Laufbahn nicht zugelassen wurden; hingegen befand sich unter ihnen eine große Anzahl gebildeter Männer und Frauen, die durch Selbst- und Privatunterricht sich bedeutende Sprachkenntnisse angeeignet und einer großen Belesenheit namentlich in der modernen französischen Litteratur sich rühmen konnten. In den wohlhabenden jüdischen Familien gehört allgemeine Bildung zum guten Tone, die Kenntnis einer oder mehrerer fremder Sprachen war bei ihnen häufig zu finden. Vornehmlich erhielten die jungen Mädchen in den wohlhabenden Familien eine moderne Erziehung und wußten bereits mit den Offizieren geistreich zu plaudern, wie Henriette Herz naiv in ihren Aufzeichnungen bemerkte.

Unter den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts waren es in erster Reihe Voltaire und Rousseau, die einen großen Einfluß auf den Bildungsgang der deutschen Juden übten. Der witzreiche und geistessprühende Voltaire war trotz seines wütigen Judenhasses für die damalige jüdische Lesewelt wie geschaffen. Denn da gediegene wissenschaftliche Studien bei den Juden in der Regel nicht anzutreffen waren, so goutierten sie mit Vorliebe die geistreichen Frivolitäten des französischen Spötters, namentlich mundeten ihnen so vortrefflich seine ebenso bissigen wie witzreichen Ausfälle gegen alle positiven Religionen. Die freigeistigen Anschauungeu Friedrichs des Großen hatten bei seinen jüdischen Unterthanen Schule gemacht. Die gebildeten Juden, welche in dem wissenschaftlichen Gehalte des Juden-

tums so wenig Bescheid wußten, waren sehr gelehrige Schüler der französischen Encyklopädisten und verschlangen deren Geistesprodukte mit großer Gier.

Eine andere Richtung machte sich später unter den gebildeten Juden durch den Einfluß Rousseaus geltend. Wenn man die religiös sittliche Lebensweise der Juden kennt, in der sie bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts erzogen wurden, so muß man in der That gestehen, daß die zersetzenden Spöttereien Voltaires bei ihnen eigentlich nur durch den Reiz der Antithese Aufnahme und Beifall finden konnten. Hingegen mußte auf sie das Pathos Rousseaus, das so sehr ihrem innern Wesen, ihren gewohnten Anschauungen entsprach, mit elementarer Gewalt wirken. In der That fand Rousseau mit seiner von den Gedanken der Menschenliebe getragenen Rhetorik und mit seinen religiös sittlichen Sentimentalitäten bei den gebildeten Juden großen Anklang. Mendelssohn war von den Thesen des französischen Menschenfreundes begeistert, wenn er auch dessen morose und pessimistische Grundansicht, daß die Kultur der Menschheit in ihrer sittlichen Entwickelung geschadet habe, nicht teilen konnte. Er bekämpfte diese Anschauung mit aller Entschiedenheit, konnte jedoch dem warmen Tone, mit welchem Rousseau seine menschenfreundlichen Ideen verteidigte, seine Bewunderung nicht versagen. Kein Wunder also, daß im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts die Ideen des französischen Sonderlings unter den gebildeten deutschen Juden Schule machten und auf das Familienleben und auf die Kindererziehung großen Einfluß übten. Gegen Ende des Jahrhunderts, namentlich bis zur Zeit der Schreckensherrschaft in Frankreich gab es in Deutschland zahlreiche hochgestimmte Männer und Frauen, die in Rousseau den Apostel der Humanität verehrten und nach seinen Ideen zu leben sich befleißigten.

Mit der Verehrung Rousseaus trat auch unter den deutschen Juden eine gewisse Sentimentalität ein, die sonst dem jüdischen Wesen fremd ist. Die Ethik des Judentums

lehrt eine praktische werkthätige Menschenliebe, keineswegs aber ein schwächliches, verweichlichtes Gefühlsleben, wie es um die Wende des 18. Jahrhunderts unter den deutschen Juden vielfach zu finden war. Es war dies auch der Grund, weshalb sie sich für die romantische Epoche bei Goethe so empfänglich zeigten. Nicht wenige gefühlvolle Juden, noch mehr aber jüdische Mädchen und Frauen vergossen heiße Thränen über das Liebesleiden des jungen Werther. Freilich die ältere Generation, die in den skeptischen Anschauungen Voltaires und in den rationalistischen eines Reimarus und eines Nicolai aufgewachsen war, ärgerte sich weidlich über die unter der jüngeren Generation überhandnehmende Sentimentalität. Henriette Herz erzählt in ihren Aufzeichnungen, welche Kämpfe es in ihrer sonst friedlichen Ehe über die Erstlingsdichtungen Goethes gegeben hat. Der scharfsinnige Kantianer Markus Herz, der in litterarischen Dingen in der Berliner Gesellschaft tonangebend war, hatte für den großen Dichter nur Sarkasmen. Die jüngere Generation behielt aber doch Recht. Goethe war und blieb der Lieblingsdichter der verständnisinnigen und empfänglichen Jugend. Sie widmete ihm eine Verehrung, welche an Schwärmerei grenzte; sie trieb mit seinen Schriften einen wahren Kultus. Es ist zur Genüge bekannt, welchen großen Anteil deutsche Juden, noch mehr aber deutsche Jüdinnen an der Eroberung der gebildeten Welt für den deutschen Dichterheros hatten.

Es trat unter diesen Verhältnissen ein gewisser Weltbürgersinn bei den deutschen Juden hervor, der sich mit den traditionellen jüdischen Partikularismus nicht gut vereinigen ließ. Noch zu Mendelssohns Zeit galt es für jeden Juden als unerläßlich, pietätvoll an dem väterlichen Glauben festzuhalten, welches löbliche Beispiel Mendelssohn selbst stets gegeben hat. Die jüngere Generation konnte aber dabei nicht stehen bleiben, namentlich als die Freiheitsideen in Frankreich mit unwiderstehlicher Gewalt zum Ausbruch kamen und in der Ferne sich noch viel herrlicher ausnahmen als sie in der Wirklichkeit waren. Jene historisch

berühmt gewordene Scene in der französischen Nationalversammlung in der Nacht vom 3. auf den 4. August 1789, als die „Menschenrechte" proklamiert wurden, wirkte auf die gebildeten Juden in Deutschland elektrisierend. Man zweifelte nicht mehr daran, daß das messianische Zeitalter der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für die ganze Menschheit ohne Unterschied der Abstammung und der Religion bereits angebrochen wäre. Wer sollte noch unter solchen Umständen am jüdischen Partikularismus festhalten? In sämtlichen Großgemeinden Deutschlands traten Aufgeklärte oder „Neumodische" auf, die den väterlichen Glauben wie einen wertlosen Plunder in die Rumpelkammer werfen wollten, um dafür die französische Trikolore anzunehmen. Diese Aufgeklärten oder „Neumodischen" bildeten zwar in den Gemeinden noch immer die Minorität; sie waren aber nichtsdestoweniger tonangebend, eben wegen ihrer Bildung und Aufklärung. In Preußen hatten sie auf ihrer Seite die höheren Verwaltungsbeamten aus der Fridericianischen Schule, die den Bildungstrieb der deutschen Juden mit allen Mitteln der staatlichen Autorität zu fördern bestrebt waren. In Breslau stand Graf Hoym auf der Seite der Aufgeklärten, die einen zähen Kampf für die Errichtung einer deutschen Schule führten. In Berlin nahm Freiherr von Zedlitz, der Beschützer Kants, den von den Rechtgläubigen angefeindeten Wessely in Schutz. Der greise Oberlandesrabbiner von Berlin, Hirschl Levin, sonst kein Fanatiker, sondern eher ein Freund der Bildung und der Wissenschaft, der Verehrer Mendelssohns und seiner philosophischen Schriften, fühlte sich gegen das Ende des 18. Jahrhunderts über die desolaten Zustände in der Gemeinde der preußischen Hauptstadt aufs tiefste verletzt. Er sieht eine neue Zeit heranbrechen, für die er durchaus kein Verständnis hat. Das Judentum scheint ihm aufs äußerste bedroht und der Vernichtung preisgegeben. Er äußert daher den Wunsch, sein hohes Amt niederzulegen und nach Jerusalem auszuwandern, da er den Verfall des religiösen Lebens unter den deutschen Juden nicht mehr mit ansehen

könne. Er schreibt zu diesem Zweck einen Abschiedsbrief an die Gemeindeältesten, der geradezu rührend ist. Keine zelotischen Zornausbrüche, sondern ein wehmütiges Klagen des alten Judentums, das zum Aussterben verurteilt zu sein scheint. Dieses Schreiben bietet uns ein interessantes Dokument über die Wandlungen, welche die deutsche Judenheit in kaum drei Jahrzehnten durchgemacht hat.

Die Thatsache ist unleugbar überraschend, wie schnell die deutschen Juden die Kenntnis der deutschen Sprache sich angeeignet und dem deutschen Kulturleben sich angeschlossen haben. Noch in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war das Hochdeutsch den meisten Juden ungeläufig, als Schriftsprache ihnen fast völlig fremd. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß erst durch die Mendelssohnsche Pentateuch-Übersetzung den deutschen Juden die Kenntnis der deutschen Sprache zugeführt worden ist. Diese historische Thatsache wird auch anderweitig bestätigt. Der bekannte Theologe und Bibelkritiker Döderlein bemerkte seiner Zeit in einer Besprechung der Mendelssohnschen Übersetzung, daß die Sprache Mendelssohns, die bekanntlich im schlichtesten Stile gehalten ist, den meisten jüdischen Lesern fremd sein dürfte; er habe einigen ihm befreundeten Juden, die durchaus nicht zu den Ungebildeten gehörten, die Mendelssohnsche Übersetzung zum Lesen gegeben, ohne daß sie vermocht hätten, sie zu verstehen. Im übrigen fand die Pentateuch-Übersetzung mit jüdischen Lettern große Verbreitung, während die gleichzeitig herausgegebene Übersetzung in deutscher Schrift nur wenige Abnehmer fand und deshalb in der Mitte unterbrochen werden mußte. Einen noch deutlicheren Maßstab für die Kulturverhältnisse der deutschen Juden um jene Zeit gewinnen wir aus den uns bekannten Einzelheiten des anfangs der achtziger Jahre ausgebrochenen Streites mehrerer Rabbiner gegen den bereits erwähnten Wessely, den Mitarbeiter und Freund Mendelssohns.

Kaiser Joseph II. hatte sein bekanntes Toleranz-Edikt in den österreichischen Erblanden erlassen, das auch seinen

jüdischen Unterthanen zu gute kommen sollte. Um sich aber der kaiserlichen Gnade würdig zu zeigen, sollten sie sich deutsche Bildung aneignen, dem deutschen Kulturleben sich anschließen. Kaiser Joseph II. legte besonderes Gewicht darauf, daß die Gemeinden für ihre Jugend deutsche Schulen gründeten. Es mag ja in der That diesem kaiserlichen Entschluß auch ein humaner Sinn zu Grunde gelegen haben; in erster Reihe aber handelt es sich bei dem Kaiser um Germanisierungspläne. Die Juden sollten das deutsche Element in allen jenen Erblanden verstärken, wo das Deutschtum sonst in der Minderheit war.

Der kaiserliche Erlaß wegen Begründung deutscher Elementarschulen für die jüdische Jugend in Österreich wurde von den für die Aufklärung begeisterten Juden in Deutschland mit großem Enthusiasmus begrüßt. Auch in der näheren Umgebung Mendelssohns wurde diese Begeisterung geteilt, während Mendelssohn selbst, wie aus einem Brief an Homberg hervorgeht, gegen die Toleranzideen des Kaisers sehr mißtrauisch war. Es wolle ihm nicht einleuchten, meinte er in jenem Briefe, daß es sich bei der Gründung deutscher Schulen für die jüdische Jugend um die Verbesserung der Lage der Juden in Österreich handle, da ihnen im gewerblichen Leben die größten Hindernisse in den Weg gelegt würden. Was soll den Juden deutsche Bildung nützen, meinte der Philosoph, während sie sonst im bürgerlichen Leben rechtlos seien. Mendelssohn vermutete sogar hinter den Bestrebungen des Kaisers, daß es auf die Vernichtung des Judentums abgesehen sei. Er bezeichnete diese Methode, das Judentum durch Verlockungen und erheuchelte Menschenliebe zu gefährden, für noch gefährlicher als jene der blutigen Verfolgungen der früheren Jahrhunderte. Die verschiedenen Konfessionen müssen nach der Ansicht des jüdischen Denkers danach streben, sich gütlich zu vertragen; niemals aber sei es für die menschliche Kultur fördernd, die ganze gesittete Menschheit geistig in eine Uniform zu stecken.

Wie aber schon bereits bemerkt, stand Mendelssohn

mit dieser Ansicht ganz vereinzelt. Selbst ein so frommer und durchaus konservativer Mann wie Hartwig Wessely fühlte sich innerlich berufen, den kaiserlichen Erlaß in einem hebräischen, übrigens nicht sehr gelungenen Sonett zu feiern, während er im Jahre 1782 mit einem offenen Rundschreiben an mehrere österreichische Gemeinden hervortrat, in welchem er sie aufforderte, sich ja nicht von den strenggläubigen Gegnern in ihrem Entschlusse, deutsche Schulen zu gründen, wankend machen zu lassen. Er sprach es bei dieser Gelegenheit mit großem Bedauern aus, daß die deutschen Juden größtenteils der deutschen Umgangssprache nicht mächtig seien und dadurch in der Kultur den christlichen Mitbürgern gegenüber zurückständen.

Hingegen sehen wir gegen Ende des 18. Jahrhunderts, daß deutsche Bildung unter den deutschen Juden bereits allgemeine Verbreitung gefunden hat. Obgleich eine regelmäßige Schulbildung unter ihnen noch immer eine Seltenheit war, da ihnen, wie bereits hervorgehoben, jede gelehrte Laufbahn mit Ausnahme der Medizin verschlossen blieb, so eigneten sie sich doch autodidaktisch allgemeine Bildung an, die sie befähigte an dem deutschen Kulturleben, vornehmlich an dem litterarischen Aufschwung jener Zeit, regen Anteil zu nehmen. Trotzdem sie bürgerlich noch immer unter den alten und veralteten Ausnahmegesetzen lebten, die nur hier und dort um ein weniges gemildert waren, eigneten sie sich doch ganz deutsches Wesen an und erlangten somit die gesellschaftliche Gleichstellung, noch bevor von maßgebender Seite an eine bürgerliche Gleichstellung der Juden gedacht wurde.

Es stellte sich aber immer mehr das Mißverhältnis heraus zwischen der bürgerlichen und der sozialen Stellung der Juden in Deutschland. Die kleinliche und entwürdigende Behandlung der deutschen Juden war im Zeitalter der Aufklärung ein Anachronismus geworden. Aus dem Leben Moses Mendelssohns ist uns bekannt, daß er im Jahre 1776, als er die Hauptstadt Sachsens besuchsweise betrat, angehalten wurde, den bekannten Geleitzoll zu zahlen,

durch welchen der Philosoph, wie er sich nachher in bitterer Ironie ausdrückte, mit den polnischen Ochsen auf eine Stufe gestellt wurde. Man sah dies auch in Dresden ein und schämte sich dessen. Der Geleitzoll wurde im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts in den meisten Staaten Deutschlands abgeschafft; im Elsaß that dies noch der humane König Ludwig XVI. Damit war eine Bestimmung beseitigt, die für die gesellschaftlich bereits höher stehenden Juden sehr entwürdigend war; sonst aber geschah weiter nichts zur Verbesserung ihrer bürgerlichen Stellung, obgleich die öffentliche Meinung damals dafür sehr günstig schien.

Man hat mit Recht die letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts das Zeitalter der Humanität genannt. In der That ging durch alle Kulturvölker Europas eine starke Strömung, alle unterdrückten und politisch rechtlosen Minderheiten zu emanzipieren. Selbst im Polenreich ging man daran, bevor die Katastrophe über die morsch gewordene Republik hereinbrach, die Juden bürgerlich gleichzustellen; wenigstens enthielt die Maiverfassung, die freilich infolge der bald erfolgten Auflösung des Polenreichs niemals in Kraft treten konnte, eine dahin gehende Bestimmung. Diese humane Strömung lag damals im Grundwesen der Zeit. Man war einerseits alles theologischen Gezänkes recht überdrüssig, andererseits begann damals die Herrschaft der humanen Ideen der französischen Aufklärer. Wir kennen die Schrift des menschenfreundlichen Dohm, in der er eingehende Vorschläge zur Verbesserung der bürgerlichen Stellung der Juden in Preußen machte. Ähnliche Vorschläge wurden um jene Zeit auch von anderen humanen Schriftstellern und Staatsmännern gemacht. Freilich hielt es schwer, bis diese platonischen Äußerungen der Humanität in Thaten umgesetzt werden konnten; namentlich entsprach es nicht dem bedächtigen Wesen der deutschen Regierungen, in einer so eminent wichtigen Frage alt gewordene Anschauungen leicht aufzugeben und praktisch neue Bahnen zu beschreiten.

Der erste Anstoß für die Emanzipation der Juden sollte von der französischen Revolution ausgehen. Zur Zeit, als die französische Revolution auf ihrem Glanzpunkt stand und noch nicht in der Erklärung der Guillotine in Permanenz ausgeartet war, befanden sich auf dem eigentlichen französischen Territorium nur wenige Juden. Sie waren bekanntlich im 14. Jahrhundert aus Frankreich verwiesen worden und seitdem siedelten sie sich dort nur sehr spärlich an. Nur in den später erworbenen deutschen Landesteilen, in Elsaß-Lothringen, wohnte eine größere Anzahl von Juden, die aber bei der Bevölkerung nicht sonderlich beliebt waren und von deren Gehässigkeit viel zu leiden hatten. Später kamen noch die Juden in dem ehemaligen päpstlichen Enklave Avignon hinzu, das die französische Regierung wenige Jahre nach dem Ausbruch der Revolution annektierte. Sonst lebten noch wenige portugiesische Juden in Paris und in Südfrankreich, namentlich in Bordeaux, die kulturell den Franzosen völlig gleich standen.

Die „Menschenrechte" machten die französischen Juden mit einem Schlage zu Vollbürgern. Indessen kam ihnen dies nur im eigentlichen Frankreich zu statten, wo sie sich auch vielfach mit großem Enthusiasmus der Sache der Revolution anschlossen. Jakob Pereyra's, der nach dem 9. Thermidor mit in den Sturz der Jakobiner verwickelt wurde, ist schon hin und wieder Erwähnung geschehen; wahrscheinlich aber war Amar, der intime Freund Robespierres, der mit diesem den Thermidorianern unterlegen ist, ebenfalls Jude, zum mindesten jüdischer Abstammung. Anders verhielt es sich jedoch im Elsaß. Dort waren die Verhältnisse der Juden ganz entgegengesetzter Natur als jene der Juden in Preußen. Während die Juden in Preußen, namentlich in den größeren Städten, in sozialer Beziehung bereits emanzipiert waren und mit der gebildeten christlichen Bevölkerung auf gleichem Fuße verkehren konnten, bürgerlich jedoch noch als Parias galten, erblicken wir die Juden im Elsaß im Besitze des französischen Bürgerrechts, von ihren christlichen Mit-

bürgern aber nicht gelitten und gesellschaftlich geächtet. Der Haß der Elsässer gegen sie hörte auch während der Schreckensherrschaft nicht auf; der Nationalkonvent in Paris wurde oft mit Klagen gegen die jüdischen Einwohner der ehemals deutschen Landesteile behelligt, während die elsässischen Jakobiner ihre feindliche Gesinnung gegen die Juden in politischen Verfolgungen Ausdruck gaben. Unter der Herrschaft der fanatischen Gleichheitsmacher wurde es den strenggläubigen Juden äußerst schwer, an ihren religiösen Gebräuchen, namentlich an der Heiligung des Sabbat festzuhalten. Die Guillotinemänner eiferten gegen derartige „aristokratische" Gewohnheiten, sie sperrten die Synagogen und trieben die Juden an den Dekaden in den Tempel der Vernunft. Während der Osterfeiertage wollten sie den Juden gar verbieten, das ungesäuerte Brot zu backen, ließen aber in ihrer Strenge nach, als ihnen eine kluge jüdische Frau die Erklärung beibrachte, das ungesäuerte Brot an den Osterfeiertagen gelte bei den Juden als eine Erinnerung an die vor Jahrtausenden erlangte Freiheit; es stände damit den Freiheitsmännern nicht gut an, den Juden eine solche Feier zu verbieten. Die Gehässigkeit der Elsässer gegen die Juden nahm auch unter dem Kaiserreiche ihren Fortgang. Sie setzte es mit ihren Wühlereien auch durch, daß im Jahre 1808 die Gleichberechtigung der Juden im Elsaß und in allen aus ehemals deutschen Landesteilen gebildeten Departements für die Dauer von zehn Jahren aufgehoben wurde.

Vorläufig freilich machte die Emanzipation der Juden mit den Siegen der französischen Waffen weitere Fortschritte. Durch den Frieden von Basel, 5. April 1795, kam das linke Rheinufer unter französische Herrschaft, woranf dort sogleich die französische Konstitution und mit ihr die Gleichberechtigung der Juden in Geltung trat. Ebenso erlangte in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts ein wesentlicher Teil der italienischen Juden die bürgerlichen Rechte, wie auch in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts viele deutsche Landesteile entweder direkt mit Frankreich vereinigt

wurden oder in ein Vasallenverhältnis zu diesem Staate traten; jedenfalls genossen dadurch die Juden alle Vorteile der in Frankreich geltenden Gleichheit. Es war daher ein geschichtlicher Anachronismus, daß die Juden in Preußen, trotz ihrer kulturell fortgeschrittenen Entwickelung und ihrer günstigen sozialen Stellung politisch rechtlos blieben, was freilich nicht ihnen, sondern den regierenden Kreisen zum Vorwurf gemacht werden durfte. Zu Ehren der preußischen Juden kann es aber gesagt werden, daß sie ihrem Vaterlande, in welchem sie so stiefväterlich behandelt wurden, nichtsdestoweniger mit allen Fasern ihres Daseins treu blieben. Das bewiesen sie sowohl nach der Katastrophe von Jena, wie auch während der Befreiungskriege, an denen sie so reichlich mit Gut und Blut teilnahmen.

Das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts sah eine eigenartige Erscheinung innerhalb der Judenheit. Wir meinen damit die Einberufung der jüdischen Notablen-Versammlung und die darauf erfolgte Errichtung des Synhedrions, einer höchsten kirchlichen Behörde für sämtliche Juden in Frankreich und außerhalb desselben. Die Anregung zur Notablen-Versammlung boten die nicht endenden Klagen der Elsässer gegen die Juden. Es wurde dem Kaiser berichtet, „daß gewisse Juden, die keinen anderen Beruf als den des Wuchers hätten, in verschiedenen Departements des Kaiserreiches viele Bauern dieser Gegenden durch die maßlose Zinshäufung um ihren Grund und Boden und in große Not gebracht hätten.“ Napoleon, dem diese Beschuldigungen gegen die elsässischen Juden von ihren Gegnern souffliert worden waren, und der auch von Behörden und Ämtern ähnliche Beschwerden erhalten hatte, wollte nun darangehen, die angeregten Mißstände zu beseitigen. Aber er war doch ein Kind seiner Zeit, in den Ideen der Gleichheit aller Menschen aufgewachsen; indem er die Anklagen gegen die Juden für begründet hielt und deshalb es für geboten erachten mußte, in denjenigen, „die sich in den seiner Herrschaft unterworfenen Ländern zur jüdischen Religion bekennen, das Gefühl der bürgerlichen Moral wieder zu

beleben," ermangelt er in seinem Dekrete nicht, als Entschuldigung für die Juden hervorzuheben, daß bei ihnen das Gefühl der bürgerlichen Moral „durch den Zustand der Erniedrigung getötet worden sei, in welchem sie lange Zeit gelebt haben," ein Zustand, „den zu erhalten oder zu erneuern nicht in unserer Absicht liegt."

In seinem Dekret vom 30. Mai 1806 befahl daher der Kaiser für den Monat Juli desselben Jahres „die Vornehmsten unter den Juden zu einer Versammlung zu berufen." Die Notablen sollten die Wünsche des Kaisers hören und zu gleicher Zeit den kaiserlichen Kommissaren Vorschläge machen, „welche sie für die zweckmäßigsten halten, um ihre Brüder zur Ausübung der Künste und der nützlichen Berufsarten anzuregen, um die schändlichen Beschäftigungen, denen sich viele unter ihnen von Geschlecht zu Geschlecht seit vielen Jahrhunderten hingeben, mit einer ehrenwerten Thätigkeit zu vertauschen." Dieses kaiserliche Dekret kann man wenigstens in der Form durchaus nicht als judenfeindlich bezeichnen; in Anbetracht der unaufhörlichen Klagen gegen die Juden, die im französischen Staatsrat eine feindselige Strömung gegen sie hervorgerufen hatten, lauteten die kaiserlichen Worte noch ziemlich milde. Kein Wunder also, daß die Fernstehenden, die von den Beweggründen und der Vorgeschichte der jüdischen Notablenversammlung fast nichts wußten, die Kunde von der kaiserlichen Entschließung mit großem Enthusiasmus als den Anbruch einer für den Jahrhunderte hindurch geknechteten jüdischen Stamm verheißungsvollen Epoche begrüßten. Obwohl der kaiserliche Erlaß nur für die Juden auf den französischen Territorien und jene der eroberten deutschen Landesteile bestimmt war, nicht aber für das neu geschaffene Königreich Italien, wurden auch die italienischen Juden auf ihre dringenden Bitten zur Pariser Notablenversammlung zugelassen. Auch in Preußen brannten viele gebildete Juden vor Begierde, nach Paris zu eilen, um die angebrochene Herrlichkeit des jüdischen Stammes mit eigenen Augen zu schauen. Die preußischen Behörden, welche die Teilnahme

ihrer jüdischen Unterthanen an der späteren Synhedrion-Versammlung, zu der auch nicht-französische Juden eingeladen und zugelassen wurden, sehr ungern sahen, waren mit der Erteilung von Pässen an Juden zwecks einer Reise nach Frankreich sehr vorsichtig.

Am 26. Juli 1806 — es war gerade ein Sonnabend — versammelten sich die einberufenen jüdischen Notablen, etwa 100 an der Zahl, im Hotel de Ville der französischen Hauptstadt. Gleich am Eröffnungstage konnte man so deutlich den klaffenden Gegensatz zwischen der alten und der neuen Zeit sehen. Denn während mehrere Mitglieder der Versammlung, vornehmlich jene aus den deutschen Departements, unter gewissenhafter Beobachtung der Sabbatgesetze zu Fuß gingen und den tags zuvor behufs Vornahme der Präsidentenwahl bereits ausgefüllten Stimmzettel mitbrachten, kamen die anderen recht geflissentlich in Wagen vorgefahren und füllten ihre Stimmzettel im Saale aus. Zum Präsidenten der Versammlung wurde mit überwiegender Majorität Abraham Furtado, ein angesehener Bürger aus Bordeaux, gewählt, der die Verhandlungen mit Würde und Geschick zu leiten verstand. Unter den deutschen Delegierten ragte besonders David Sinzheim, Rabbiner zu Straßburg, hervor, der als ein bedeutender rabbinischer Gelehrter galt. Im allgemeinen war die Haltung der Notablenversammlung eine würdige und den Verhältnissen angemessene, obwohl sie sich einerseits nicht genug an Huldigungen gegen den siegreichen Kaiser thun konnte, andererseits aber in der Beantwortung der ihr vorgelegten Fragen, von denen manche sehr heikler Natur waren, der größten Vorsicht sich befleißigen mußten.

Der Kaiser ließ der Notablenversammlung folgende zwölf Fragen vorlegen:

1. Ist es den Juden erlaubt, mehrere Frauen zu heiraten?
2. Ist die Ehescheidung vom jüdischen Gesetz erlaubt? Ist die Ehescheidung gültig, ohne daß sie von den Gerichtshöfen ausgesprochen würde, und kraft

Gesetzen, die mit denen des französischen Gesetzbuches in Widerspruch stehen?

3. Kann sich eine Jüdin mit einem Christen verheiraten und eine Christin mit einem Juden? oder verlangt das jüdische Gesetz, daß die Juden nur untereinander heiraten?
4. Sind die Franzosen in den Augen der Juden ihre Brüder oder werden sie von ihnen als Fremde betrachtet?
5. Welche sind in beiden Fällen die Beziehungen, die ihnen ihre Religion gegenüber den Franzosen anderer Religionen vorschreibt?
6. Betrachten die Juden, die in Frankreich geboren sind, und welche nach der Verfassung als französische Bürger behandelt werden, Frankreich als ihr Vaterland? Sind sie verpflichtet, es zu verteidigen? Sind sie verpflichtet den Gesetzen zu gehorchen und allen Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzbuches nachzukommen?
7. Wer ernennt die Rabbiner?
8. Welche obrigkeitliche Gewalt üben die Rabbiner unter den Juden aus und welche gerichtliche Gewalt kommt ihnen zu?
9. Sind diese Formen der Wahl für die obrigkeitliche und gerichtliche Gewalt durch ihre geschriebenen Gesetze bestimmt oder sind sie mehr durch Herkommen eingeführt?
10. Giebt es Berufsarten, welche den Juden religiös verboten sind?
11. Verbietet das Gesetz der Juden, ihren Glaubensgenossen gegenüber Wucher zu treiben?
12. Verbietet oder erlaubt es ihnen, ihren nichtjüdischen Mitbürgern gegenüber Wucher zu treiben?

Die Beantwortung der meisten dieser Fragen war für die Notablenversammlung nicht schwer. Als die sechste Frage verlesen wurde: ob die Juden Frankreich als ihr Vaterland betrachten und sich verpflichtet fühlen, es zu

verteidigen, erhob sich die ganze Versammlung und rief mit Begeisterung aus: „Bis in den Tod!“ Was die anderen Fragen betrifft, so z. B. die der Polygamie, konnte die Versammlung darauf hinweisen, daß unter den europäischen Juden die Vielweiberei schon seit dem Anfange des 11. Jahrhunderts durch die Autorität des berühmten Gesetzlehrers Rabbi Gersom aus Mainz unter Androhung des Bannes verboten sei. Daß eine Ehescheidung ohne vorherige Zustimmung der bürgerlichen Behörde auch für die unter französischem Gesetze lebenden Juden als unstatthaft gelte, konnte leicht zugegeben werden. Nicht minder beeilte sich die Versammlung, den Nachweis zu führen, daß die Juden stets und überall, wo sie ein schützendes Asyl gefunden, die nichtjüdische Bevölkerung und die Obrigkeit ehrten und dazu durch ihre Religion verpflichtet seien. Ebenso daß der Talmud und alle berühmten Lehrer Israels die Ausübung eines Handwerks oder irgend eines gewerblichen Berufes jedem Juden als religiöse Pflicht auferlege. Wucher sei gegen Juden und gegen Nichtjuden streng verpönt und wenn sich nichtsdestoweniger unter den Juden Wucherer befänden — übrigens bei weitem nicht in so großer Anzahl wie von judenfeindlicher Seite geflissentlich behauptet werde —, so sei dies eine ebenso gewöhnliche Erscheinung, wie daß unter allen Völkern und Berufsklassen Verbrecher vorkämen, ohne daß man deshalb berechtigt wäre, die Allgemeinheit für die Verbrechen des Einzelnen verantwortlich zu machen. Es sei durchaus unrecht, sämtliche Juden mit den wenigen Wucherern in ihrer Mitte zu identifizieren.

Eine erregte Debatte rief in der Notablenversammlung nur die Beantwortung der dritten Frage, die Zulässigkeit von Mischehen betreffend, hervor. Die rechtgläubigen Elemente waren der Ansicht, man müsse die Entscheidung dieser Frage den Rabbinern überlassen; Laien seien nicht berechtigt, in dieser Angelegenheit ein Votum abzugeben. Andere Delegierte, unter denen sich sogar Rabbiner befanden, meinten wiederum, man müsse dem Zeitgeist Rechnung tragen, hauptsächlich aber dem Kaiser eine befriedigende Antwort

geben. Es wurde sogar damals zum erstenmal die Ansicht ausgesprochen, das wahre Judentum sei im Laufe der Jahrhunderte durch talmudische Zusätze entstellt und solle jetzt auf den biblischen Ursprung zurückgeführt werden. Nach erregten Debatten einigte man sich auf folgende Antwort: Vom Standpunkte des Judentums seien zwar Mischehen nicht zulässig, da aber das bürgerliche Gesetz den Abschluß einer solchen Ehe erlaube, so gebe es ja eine Form für deren Legalisierung, ohne daß die Rabbiner nötig hätten, dabei mitzuwirken. Jedenfalls aber gelte ein Jude, der eine Mischehe eingegangen, noch wie vor als Glaubensgenosse.

Im großen und ganzen war der Kaiser mit dem Gange der Verhandlungen sehr zufrieden. Da er aber über manche Frage eine bindende Erklärung haben wollte, so kam er am 23. August mit dem Vorschlage, ein „Synhedrion“ einzuberufen, das er für kompetent hielt, religiöse Fragen endgültig zu entscheiden. Aus dem Wortlaut des kaiserlichen Erlasses ist leicht zu ersehen, daß ihm dieser Gedanke von jüdischer Seite souffliert worden ist und zwar von solcher, die für eine Anpassung des Judentums an die Zeitideen war und von einem großen Konsistorium Zustimmung erhoffen zu dürfen glaubte. Auch dieses kaiserliche Dekret lautete in vielen Redewendungen für die Juden recht schmeichelhaft und zeugte von den gründlichen Wandlungen des Revolutionszeitalters. In diesem Dekret hieß es:

„Seit der Einnahme von Jerusalem durch Titus hatte sich keine so große Zahl von aufgeklärten Männern, welche der mosaischen Religion angehören, versammeln können; man hatte von den zerstreuten und verfolgten Juden entweder Abgaben oder Verleugnung ihrer Religion oder endlich Verpflichtungen und Zugeständnisse verlangt, die ihren Interessen und ihrem Glauben zuwiderliefen. Die gegenwärtigen Verhältnisse gleichen in keiner Weise irgend einer früheren Zeit. Man verlangt jetzt von den Juden weder das Aufgeben ihres Glaubens noch irgend

eine Veränderung, welche dem Buchstaben oder dem Geist ihrer Religion widerstreitet.

„Als sie verfolgt oder verborgen waren, um sich der Verfolgung zu entziehen, sind bei ihnen verschiedene Lehren und Gebräuche aufgekommen. Die Rabbiner haben sich das Recht angemaßt, die Grundsätze des Glaubens auszulegen, so oft eine Auslegung nötig war oder nötig zu sein schien. Aber das Recht der religiösen Gesetzgebung kann keinem Einzelnen zustehen; es muß vielmehr von einer gesetzlich und frei vereinigten allgemeinen Versammlung von Juden ausgeübt werden, welche in ihrer Mitte spanische und portugiesische, italienische, deutsche und französische Juden zählt und die Juden von mehr als drei Vierteln von Europa repräsentiert.

„Man glaubt daher, daß das erste, was nun zu thun wäre, darin besteht, die gegenwärtig in Paris tagende Versammlung als großes Synhedrion zu erklären, dessen Beschlüsse dem Talmud beigefügt werden sollen, um als Glaubensartikel und Grundsätze der religiösen Gesetzgebung zu gelten.

„Ist das zunächst also festgestellt, sollen alle Juden, zu welcher Nation sie auch gehören mögen, eingeladen werden, Abgeordnete nach Paris zu schicken, die mit ihrer Einsicht an den Arbeiten des großen Synhedrions teilzunehmen hätten. Daher soll dies durch eine Art Proklamation allen europäischen Synagogen angezeigt werden. Diese Anzeige wird allen französischen Synagogen amtlich zugestellt werden. Die Entscheidungen, die bezüglich der vorgelegten Fragen getroffen werden, erlangen dann die Bedeutung von reglementarischen, theologischen Bestimmungen oder Vorschriften, so daß sie kirchliche und religiöse Gesetzeskraft erhalten und eine zweite jüdische Gesetzgebung bilden, die zwar den wesentlichen Charakter der mosaischen beibehält, aber der gegenwärtigen Lage der Juden und unseren Sitten und Gebräuchen besser entspricht."

Aus dem hier mitgeteilten kaiserlichen Dekret ist leicht zu ersehen, daß die Anregung zur Einberufung des Syn-

hedrions von kundiger, d. h. von jüdischer Seite ausgegangen sein muß. Diejenigen Mitglieder der Notablenversammlung, die Reformen in dem Judentum anstrebten, verstanden es zweifellos, den Kaiser für ihre Bestrebungen zu interessieren. Dieses leuchtet aus der Deklaration hervor, die auf Veranlassung des Kaisers den bereits erwähnten zwölf Fragen beigegeben, welche letztere dem Synhedrion zur bündigen Erklärung vorgelegt werden sollten. So heißt es bezüglich der Frage 3, die Mischehen betreffend: „Das große Synhedrion muß erklären, daß die religiöse Heirat nur dann stattfinden darf, wenn sie zuvor von der bürgerlichen Behörde ausgesprochen worden ist, und daß Juden oder Jüdinnen Franzosen oder Französinnen nichtjüdischen Glaubens heiraten dürfen. Das große Synhedrion muß sogar diese Verbindung als ein Mittel des Schutzes und der Konvenienz für das jüdische Volk empfehlen.“ Ebenso heißt es zum Schluß der den kaiserlichen Kommissaren gegebenen Instruktion: „Das Synhedrion soll das mosaische Gesetz auf solche Weise auslegen, daß es ausspreche, die Juden aller Orte, in denen sie als Bürger behandelt werden, müßten ihre Heimat ansehen, als ob sie Jerusalem wäre; sie seien nur da Fremdlinge, wo sie kraft der Landesgesetze mißhandelt und bedrückt würden.“

Das Synhedrion, an dessen Einberufung so viele Erwartungen geknüpft wurden, trat am 9. Februar 1807 in Paris zusammen. Durch die kaiserliche Instruktion wurde es genau nach der Form des ehemals hohen Tribunals in Jerusalem, wie es zur Zeit der politischen Selbständigkeit des jüdischen Volkes bestanden, konstituiert. Rabbiner David Sinzheim aus Straßburg wurde zum Präsidenten (Nasi) des Synhedrions ernannt, Abraham Segre zum ersten Vorsitzenden-Stellvertreter (Ab-Beth-Din) und Abraham de Cologna zum Sprecher (Chacham). Indessen erfüllte diese Versammlung die auf sie gesetzten Hoffnungen nach keiner Richtung. Das Synhedrion bestätigt im großen und ganzen bloß die Entscheidungen der

Notablenversammlung. Hinsichtlich der Mischehen lautete sein Bescheid, daß solche Ehen vom Standpunkt des Judentums nicht als gültig anerkannt werden können, jedoch dürfen von seiten der Rabbiner keinerlei Verfolgung gegen in Mischehen lebender Juden ausgehen, namentlich soll gegen letztere nicht der Bann ausgesprochen werden. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Antwort des Synhedrions vom Gesichtspunkte des Judentums korrekt und sachgemäß war. Sonst aber konnte die neu errichtete und mit so vielem Pomp ins Leben gerufene geistliche Behörde des jüdischen Stammes nichts Bleibendes schaffen. Die Versammlung war aus Persönlichkeiten zusammengesetzt, die alle wohl zweifellos als rechtschaffen und patriotisch bezeichnet werden mußten, denn sie waren alle vom besten Willen und großem Eifer für die Sache des Judentums beseelt; aber kein Einziger unter ihnen ragte durch außergewöhnliches Wissen oder durch große Charaktereigenschaften hervor. Das Interesse Napoleons für die angeregten Reformen schien sich unterdessen bedeutend abgeschwächt zu haben, da seine Aufmerksamkeit von dem mittlerweile ausgebrochenen französisch-preußischen Kriege vollständig absorbiert wurde. Das Synhedrion, an dem auch Delegierte aus Mitteldeutschland und Holland teilnahmen, füllte seine Zeit lediglich mit patriotischen Deklamationen und erbaulichen Reden aus, ohne daß man sagen könnte, daß auch nur ein Gedanke von bleibendem Wert aus all diesen vielen Reden herausgeklungen sei. Dies dauerte einen vollen Monat bis zum 9. März, worauf das Synhedrion geschlossen und von der wiederzusammengetretenen Notablenversammlung abgelöst wurde. Auch letztere leistete nichts Nennenwertes, nur die Grundlage zu der noch jetzt in Frankreich geltenden Konsistorialverfassung der Juden wurde damals geschaffen. Im übrigen konnte sie es nicht einmal verhindern, daß, wie bereits erwähnt, im Jahre 1808 die politische Gleichberechtigung der Juden im Elsaß und in den Departements des linken Rheinufers auf die Dauer von 10 Jahren aufgehoben wurde.

Außerhalb Frankreichs hatte die Berufung der Notablenversammlung und des Synhedrions unter den Juden große Sensation hervorgerufen; weitgehende Hoffnungen knüpften sich an das Resultat ihrer Beratungen. Man war eben weit vom Schauplatz der Verhandlungen entfernt und durch den äußeren Glanz, durch die in schwungvollem Tone gehaltenen Dekrete des Kaisers hoffnungsvoll gestimmt. Die deutschen Juden, obwohl auch bei ihnen bereits das Talmudstudium so ziemlich in Vergessenheit geraten war, besaßen doch bedeutend mehr Kenntnisse des Judentums, als ihre französischen Glaubensgenossen, und gaben sich daher der Hoffnung hin, das Synhedrion werde die nötigen Reformen im Judentum vornehmen, um, wie der Wunsch Napoleons gelautet, die Gebräuche des jüdischen Glaubens den Anorderungen der Zeit anzupassen. In Preußen ging damals eine starke Strömung unter den gebildeten Juden dahin, das Judentum zeitgemäß umzugestalten, einen Teil der jüdischen Ceremonien zu beseitigen und den öffentlichen Gottesdienst nach protestantischem Muster zu reformieren. Am Ende des 18. Jahrhunderts war man eben in Preußen fromm geworden. Auf das atheistische Zeitalter Friedrichs des Großen folgte das der religiösen Wiederbelebung unter Friedrich Wilhelm II. Auch die Juden folgten dieser Zeitströmung; es zeigte sich unter ihnen ein wirkliches Bedürfnis nach religiösem Leben. Nur konnte sie bei ihrem damaligen Bildungsgrade ihr wiedererwachtes religiöses Gefühl nicht in der Beobachtung der jüdischen Ceremonien befriedigen. Man wollte Religion, aber in ganz neuen Formen, den Zeitideen entsprechend.

In Berlin war David Friedländer, der Freund und Jünger Mendelssohns, der sich nach dessen Tode als das Oberhaupt der gebildeten Elemente in der Gemeinde betrachtete, für Reformen im Judentum thätig. Freilich war er noch in den rationalistischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts aufgewachsen, weshalb seine Bestrebungen nur dahin gehen mußten, das Judentum nach „Vernunftgrundsätzen“ zu reformieren. Es durfte nach seiner Anschauung

in dem modern zugestützten jüdischen Glauben keine „Mysterien" mehr geben oder richtiger, die Juden sollten Christen werden, ohne die Mysterien des Christentums mit zu übernehmen. In diesem Sinne richtete er, angeblich im Namen vieler gebildeter Hausväter jüdischen Glaubens, ein offenes Sendschreiben an den bekannten freisinnigen Hofprediger Teller. Friedländer sprach in diesem Schreiben seinen Wunsch aus, zum Christentum überzutreten, falls ihm das Dogma der Dreieinigkeit und jenes der Menschenwerdung Christi erlassen würden. Probst Teller nahm aber diese Zumutung höchst kühl auf; er meinte in seinem Antwortschreiben, die gebildeten Juden, welche nach dem christlichen Glauben lechzten, würden wohl das ganze Christentum annehmen müssen; Kompromisse gäbe es in solchen Dingen nicht. Im übrigen, bemerkte Teller mit feiner Ironie, thäten die gebildeten Juden unter den gegebenen Verhältnissen viel besser, im Glauben ihrer Väter zu bleiben, um auf ihre ungebildeten Glaubensgenossen im Sinne der Aufklärung und der wahren christlichen Moral wirken zu können.

Waren somit die Annäherungsversuche Friedländers und seiner Freunde an das Christentum erfolglos geblieben, so regte sich jetzt nach den Vorgängen in Paris bei den gebildeten Juden Deutschlands die Hoffnung, das Judentum wenn auch nicht ganz mit dem Christentum vereinigen zu können, sodoch es so umzugestalten, daß es mit der Tochterreligion auf sehr freundschaftlichem Fuße zu stehen käme. Der Mittelpunkt dieser Bewegung war jetzt Kassel, die Hauptstadt des neu errichteten Königsreichs Westphalen, wo der „immer lustige" König Jerome residierte. Dort wurde nach französischem Muster ein jüdisches Konsistorium errichtet, an dessen Spitze Israel Jakobsohn stand, der ebenso reich wie wohlthätig war und deshalb in Hofkreisen und im ganzen Lande großes Ansehen genoß. Er eröffnete zuerst eine reformierte Synagoge mit Chor und Orgel, in der er selbst anläßlich der Eröffnungsfeier wie auch bei der nach protestantischem Muster eingerichteten Konfirmation

der erwachsenen Jugend die Predigten hielt. Diese erste Synagoge nach protestantischem Zuschnitte erregte damals in Deutschland großes Aufsehen. Bei ihrer Eröffnung läuteten die Kirchenglocken. Aufgeklärte Christen feierten schwungvoll den aufgeklärten Mann, der es unternommen habe, die alt ehrwürdige Synagoge, die Jahrtausende gegen die christliche Kirche gegrollt, mit dieser auszusöhnen. Es war dies ein unschuldiges Spiel, das freilich, wie die Folge lehrte, nicht viel genutzt, aber auch nicht geschadet hat. Mit dem Sturz Napoleons stürzte bekanntlich das Königreich Westphalen zusammen und der König „Lustik" verschwand mit samt der französischen Verfassung, dem jüdischen Konsistorium und der reformierten Synagoge. Jakobsohn verlegte seinen Wohnsitz nach Berlin, wo er in seltener Weise wohlthätig und freigebig war und auch die erste Reformsynagoge gründete, wovon weiter noch die Rede sein wird.

Nicht so harmlos sollte die Kunde vom französischen Synhedrion für den letzten Landesrabbiner von Schlesien ablaufen. Löb Saulsohn, wie sich dieser Landesrabbiner später nannte, war der Enkelsohn des bereits erwähnten Hirschel Levin, des letzten Oberlandesrabbiners in Berlin. Der Vater Löbs, Saul Berlin, war ehemals Rabbiner in Frankfurt a. O. Er galt als bedeutender Talmudgelehrter, hielt es aber im geheimen mit den aufgeklärten Kreisen, namentlich verkehrte er freundschaftlich mit David Friedländer. Er hatte aber niemals den Mut, offen für seine freisinnigen Ansichten einzutreten, vielmehr liebte er es, durch Mystifikationen Verwirrung unter seine Glaubensgenossen hervorzubringen. Unter anderem beliebte es ihm ein rabbinisches Werk herauszugeben, das in Form von Gutachten, die ein berühmter Gesetzeslehrer aus dem 13. Jahrhundert erlassen haben soll, sehr freisinnige Äußerungen über den ethischen Wert des Ceremonial-Gesetzes enthielt. Das Buch wurde sofort von Fachkundigen als Fälschung erkannt, wodurch keine geringe Aufregung unter den rechtgläubigen Juden entstand. Den Konsequenzen einer solchen

Missethat konnte er nur durch den Umstand entgehen, daß an seiner Zurechnungsfähigkeit ernstlich gezweifelt werden mußte. Er starb später in seiner Geburtsstadt London, wo er ein Asyl gefunden hatte.

Diese innere Zerfahrenheit erbte sein Sohn Löb. In Breslau bei seinem Großvater mütterlicherseits, dem schlesischen Landesrabbiner Fränkel, aufgewachsen, wurde er früh ins Talmudstudium eingeführt, wobei er es aber auch nicht unterließ, sich mit profanen Studien zu beschäftigen. Eine eigentliche wissenschaftliche Bildung konnte er sich nicht aneignen, aber in seinem verworrenen Kopfe schwirrten allerhand Wissensbrocken herum, die ihm nicht zum Segen gereichten. Der Zeitströmung folgend, schloß er sich den Aufgeklärten und Neumodischen an. Das war ein Grund dafür, daß er bei den Rechtgläubigen, die noch immer in der überwiegenden Mehrheit waren, in Mißkredit geriet. Er scheint sich Hoffnungen auf das Breslauer Rabbinat gemacht zu haben, die natürlich fehl schlugen; hingegen wurde er durch die Protektion der einflußreichen Aufgeklärten mittels Regierungserlasses den schlesischen Gemeinden als Landesrabbiner aufoktroyiert. Er durfte den Titel eines schlesischen Landesrabbiners führen, erhielt auch gewisse von der Regierung ihm ausgesetzte Sporteln, welche die Juden Schlesiens trotz alles Sträubens an ihn zahlen mußten; zu Ansehen bei ihnen konnte er aber niemals gelangen.

Die Kunde von der Einberufung des Pariser Synhedrions sollte für ihn verhängnisvoll werden. Es zog ihn mit unwiderstehlicher Gewalt nach Paris, wohin er trotz aller Hindernisse, die ihm die preußische Regierung in den Weg legen wollte, eilte. Unterwegs erließ er ein offenes Sendschreiben an seine Glaubensgenossen und an alle Menschenfreunde, in welchem er sie in phantastischen und hochtrabenden Redewendungen auffordert, die konfessionellen Unterschiede zu beseitigen und sich alle ohne Unterschied zu einer Universalreligion zu vereinigen. In dieser neuen Allerweltsreligion sollte aber doch das Christentum die Grundlage abgeben. Dieses Schreiben zeigt

bereits offenbar Spuren des Irrsinns, dem Löb in der Folge auch verfallen ist. Was er in Paris, wo er im September 1807 anlangte, seitdem gethan, ist unbekannt geblieben. Aber im Januarheft der schlesischen Provinzialblätter von 1809 lesen wir den Bericht: „Der Oberlandrabbiner der schlesischen Juden, außer Breslau, Lewy Schäuels Sohn Fränkel, tritt wegen geänderter Glaubens-Überzeugung zur katholischen Religion über. Er hat in dieser Absicht seine Entlassung als Oberlandrabbiner und adjungierter Rosch-Beth-Din nachgesuchet.“ Später bereute er aber diese That; er zog zurück nach Deutschland, wanderte von Stadt zu Stadt, halb irrsinnig und mit bitterer Reue im Herzen, bis der mitleidige Tod ihn im jüdischen Krankenhause zu Frankfurt von seinem verfehlten Leben befreite.

Die Reformbestrebungen der Juden in Deutschland richteten sich auch insbesondere auf die zeitgemäße Verbesserung der Jugenderziehung. Der Schulunterricht der jüdischen Jugend in Deutschland war im Zeitalter Mendelssohns bei weitem nicht so schlecht, wie gewöhnlich angenommen wird; auch thut man den sogenannten „polnischen Schulmeistern“, die in jener Zeit in Deutschland die Jugend in der Kenntnis der hebräischen Sprache und des jüdischen Schrifttums unterrichtet haben, großes Unrecht an, wenn man sie, was häufig genug geschieht, insgesamt als Feinde der Kultur und Barbaren hinstellt, die auf die Kulturentwickelung der deutschen Juden einen sehr schädlichen Einfluß ausgeübt hätten. Diesen so vielfach geschmähten polnischen Schulmeistern verdanken wir in Wirklichkeit einen erheblichen Teil der Renaissance unter den deutschen Juden. Gelehrte Polen waren die eifrigen und begabten Mitarbeiter Mendelssohns und der Mendelssohnschen Schule. Auch um die Verbesserung der Jugenderziehung haben sich manche Polen Verdienste erworben; Mendelssohn selbst

giebt in der Vorrede zu seiner Pentateuch-Übersetzung an, daß er sich nur auf Andrängen des gelehrten Salomo Dubno zu der Veröffentlichung jener Übersetzung entschlossen habe, abgesehen davon, daß der gediegene Kommentar, den Salomo Dubno zu dem ersten Buch geschrieben, die Vorbereitung des Mendelssohnschen Werkes sehr wirksam gefördert hat.

Einen öffentlichen allgemeinen Schulunterricht gab es in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unter den deutschen Juden noch nicht, was übrigens damals auch in christlichen Kreisen nicht allgemein üblich war. Wohlhabende jüdische Familien ließen ihre Kinder durch Haus- und Privatlehrer unterrichten. Neben gründlicher Sprachenkenntnis wurde in den meisten Fällen auch Gewicht auf die Kenntnis der hebräischen Sprache und des jüdischen Schrifttums gelegt. Selbst die weibliche Jugend wurde in den besseren Familien dazu angehalten, zum mindesten die Gebete deutsch übersetzen zu lernen. Henriette Herz, das verhätschelte und nach modernen Begriffen erzogene Kind eines jüdisch-portugiesischen Arztes, lernte im zarten Alter die hebräischen Gebete übersetzen. Moses Mendelssohn ließ es sich nicht nehmen, seine Kinder selbst in der Bibel zu unterrichten, zu welchem Zwecke er die deutsche Pentateuch-Übersetzung anfertigte, die nachher für die gesamte deutsche Judenheit so epochemachend werden sollte. Außerdem hielt er für seine Söhne einen „polnischen" Privatlehrer, der sie „täglich eine Stunde in der hebräischen Grammatik unterrichtete." Der oben erwähnte Salomo Dubno, ein vorzüglicher Grammatiker und gediegener Kenner des Hebräischen, war einige Zeit Hauslehrer in der Mendelssohnschen Familie.

Öffentliche Schulen, aber nur für den Unterricht in dem religiösen Schrifttum — einen katechetischen Religionsunterricht nach unseren Begriffen kannte man damals unter den Juden nicht — gab es in jener Zeit in fast jeder jüdischen Gemeinde, vornehmlich für die Kinder der unbemittelten Glaubensgenossen; es war dies die erste und

wichtigste Pflicht, welche gewissenhaft zu erfüllen jede, noch so arme Gemeinde niemals unterließ. Die Lehrer jener öffentlichen Schulen, Talmud=Thora genannt, waren gewiß keine Pestalozzis; sie standen ohne Zweifel keineswegs auf die Höhe pädagogischer Vollkommenheit, die wir heutzutage bei einem weiter vorgebildeten Lehrer voraussetzen. Aber sie besaßen zumeist ungewöhnliche Kenntnisse der hebräischen Sprache und der hebräischen Litteratur, waren auch größtenteils Männer von ernster, sittlich=religiöser Denkweise, die durch gute Beispiele erziehlich wirkten. Jedenfalls standen sie in keinem Falle den abgedankten Unteroffizieren nach, die im Fridericianischen Zeitalter in sehr vielen preußischen Volks=schulen die Jugend in der Kunst des Lesens und des Schreibens unterrichteten. In dem späteren Zeitalter der „Aufklärung“ ist es unter den Juden üblich geworden, über die „barbarischen Schulmeister“ der früheren Zeit den Stab zu brechen. Oft wird das Zeugnis des bekannten Philosophen Lazar Bendavid angeführt, der in seiner Selbstbiographie von der Schlechtigkeit eines solchen Schul=meisters ein in der That abschreckendes Beispiel erzählt. Man vergißt jedoch dabei, daß derselbe Bendavid, der eifrige Kantianer, in den genannten Aufzeichnungen von einem anderen Schulmeister alten Schlages berichtet, den er als einen idealen und sehr weisen Mann schildert, dem er sogar allen Ernstes die prophetische Gabe zuschrieb. Es erhellt daraus, daß auch in diesem Falle die Wahrheit nur in der Mitte zu suchen ist.

Eine öffentliche Schule für den allgemeinen Unterricht war in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts für die Kinder der minderbemittelten Glaubensgenossen ein dringendes Bedürfnis. In jenen Tagen herrschte noch unter den Juden ein sehr reger Gemeinsinn. Wenn es den wohlhabenden Glaubensgenossen nicht an ausreichenden Mitteln fehlte, ihren Kindern eine moderne Erziehung zu geben, so mußten auch die ärmeren Klassen in den Stand gesetzt werden, die heranwachsende Jugend in den nützlichen Kenntnissen unterrichten zu lassen. Mit einem Worte, es

mußten jüdische Volksschulen ins Leben gerufen werden, womit man in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts eifrig begann. Dies war ein im allgemeinen sehr löbliches und gemeinnütziges Unternehmen, nur beging man dabei von seiten der Bildungsfreunde den großen unverzeihlichen Fehler, die Schulen nicht als Bildungsstätten zu betrachten, dort der jüdischen Jugend die nötigen Schulkenntnisse beizubringen, sondern vielmehr als Mittel, um unter den minderbemittelten Glaubensgenossen „Aufklärung" zu verbreiten. Dieses führte dazu, daß die ins Leben gerufenen Schulen in der ersten Zeit mit dem nicht ganz unbegründeten Mißtrauen weiter Kreise der jüdischen Bevölkerung zu kämpfen hatten.

Von den jüdischen Volksschulen in den österreichischen Erblanden, dort Normalschulen genannt, ist hier schon die Rede gewesen. Wir haben gesehen, mit welchem Mißtrauen die weitaus überwiegende Mehrheit der österreichischen Juden die Errichtung jener Schulen aufgenommen hat. In der That haftete jenen Schulen von vornherein etwas Gehässiges und Polizeiliches an; sie gaben zu Mißtrauen nur allzuviel Grund. An die Spitze der Schulverwaltung waren Männer gestellt worden, die, wenn auch äußerlich noch immer Juden, aus ihrer Abneigung gegen alles Jüdische gar kein Hehl machten. Es war ihnen offenbar gar nicht darum zu thun, das Vertrauen ihrer Glaubensgenossen zu gewinnen und diese somit langsam der europäischen Kultur zuzuführen; vielmehr bestrebten sie sich lediglich, die Gunst der „hohen Obrigkeit", das heißt, des k. k. Kreissekretärs, zu erlangen und durch dessen Hilfe sich bei den Juden in Respekt zu setzen. So wurde der bereits erwähnte Herz Homberg, übrigens ein oberflächlicher Mensch und gewöhnlicher Streber, der keineswegs die Achtung verdiente, die ihm Moses Mendelssohn gutmütiger Weise zollte, zum Direktor sämtlicher jüdischer Volksschulen in Galizien ernannt, das kurze Zeit zuvor eine österreichische Provinz geworden war und mit allen Mitteln germanisiert werden sollte. Homberg, der später seine Kinder dem Christentum

zugeführt hat, war schon damals innerlich mit dem Judentum zerfallen, was wir einem Briefe Mendelssohns entnehmen, in welchem letzterer es versucht hat, Homberg die Existenzberechtigung des Judentums in der Gegenwart nachzuweisen. Man kann sich somit ungefähr denken, wie es mit den seiner Aufsicht unterstellten jüdischen Volksschulen ausgesehen haben mag. Die Lehrer an jenen Schulen überragten an pädagogischer Ausbildung die viel geschmähten polnischen Schulmänner gewiß nicht viel, gaben hingegen in der Gemeinde, wo sie auf die Kulturentwickelung ihrer Glaubensgenossen einwirken sollten, durch ihr abenteuerliches und irreligiöses Leben großes Ärgernis.

Kein Wunder also, daß die frommen Juden diese ihnen vom Staat aufgedrängten Schulen nicht als eine ihnen erwiesene Wohlthat aufnahmen, sondern viel eher als einen lästigen Polizeizwang, der darauf ausging, die jüngern Generationen dem väterlichen Glauben zu entfremden und auch sittlich zu schädigen. Die neuerrichteten Schulen wurden fast gar nicht besucht, denn die Eltern der schulpflichtigen Jugend wußten sich von dieser Pflicht durch ein bei der zuständigen Behörde rechtzeitig angebrachtes Geschenk zu befreien. Auch im Königreiche Böhmen, wohin nachher Homberg als Schulorganisator für die Juden kam, ging es nicht viel besser zu, wenn auch dort das Bedürfnis nach moderner Schulbildung unter den Juden früher fühlbar wurde. Die jüdischen Eltern zogen es aber vernünftiger Weise vor, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken, wo sie weit weniger der Gefahr ausgesetzt waren, Haß und Verachtung gegen das Judentum einzusaugen. Homberg beschränkt daher bald seine Wirksamkeit auf die Fabrikation von Religionskatechismen, die ganz den Geist des Metternich-Sedelnitzkyschen Polizeisystems atmeten. Dieses Polizeijudentum wurde von der Behörde der jüdischen Jugend beiderlei Geschlechts aufgezwungen. Namentlich durfte kein jüdisches Brautpaar die nachgesuchte Heiratslicenz bekommen, ohne sich zuvor einer Prüfung in der Kenntnis der Religion nach dem Hombergschen Rezept

unterzogen zu haben. Auch diese Verordnung, die eines komischen Beigeschmackes nicht entbehrte, verstanden sich die Juden durch ein Geldopfer vom Halse zu schaffen. Da aber ein christlicher Kommissar der „Religionsprüfung" beizuwohnen pflegte, so half man sich in der Regel dadurch, daß zwischen dem Brautpaar und dem jüdischen Lehrer, der die Prüfung abzunehmen hatte, Fragen und Antwort zuvor verabredet wurden, wobei es oft zu den heitersten Mißverständnissen kam. Die jugendliche Braut, die gewiß an alles andere eher als an Hombergs Religionskatechismus dachte, kam regelmäßig in Verwirrung, verwechselte die zuvor verabredeten Fragen und gab unpassende Antworten. Noch heutzutage bieten die heitern Episoden, die bei jenen Prüfungen vorzukommen pflegten, unerschöpfliches Material für allerlei köstliche Anekdoten. Erst das Jahr 1848 hat mit der Herrschaft des Polizeistaates in Österreich auch die des Homberg'schen Religionsbuches gestürzt. Die heiratslustigen jüdischen Mädchen in Böhmen wurden von der Religionsprüfung für immer befreit.

In Preußen nahmen die Reformbestrebungen des jüdischen Schulwesens einen bessern Fortgang. Es war ein Glück, daß hier die Regierung, wenigstens in der ersten Zeit, keinen Zwang ausübte. Von innen heraus sollte sich die zeitgemäße Erziehung der jüdischen Jugend entwickeln. In Berlin wurde im Jahre 1781 die erste „Freischule" für die Kinder der minderbemittelten Glaubensgenossen eröffnet, in welcher außer in den hebräischen Disziplinen auch in den nötigen profanen Lehrgegenständen, namentlich in der Kenntnis der deutschen Sprache Unterricht erteilt wurde. Diese Schule wurde durch die Opferwilligkeit der wohlhabenden Juden, in erster Reihe mit Hilfe der Familie Itzig ins Leben gerufen. Zu ihrem Unterhalte gründete man nach damaliger Sitte eine hebräische Druckerei, in der wiederum gediegene Schriften auf dem Gebiete der hebräischen Poesie und der jüdischen Religionswissenschaft aus dem goldenen Zeitalter der jüdischen Litteratur neu aufgelegt wurden An der Spitze dieses Unternehmens

stand Isak Satanow, ein gelehrter, aber leichtsinniger Pole, der nicht wenig dazu beigetragen, die Kulturbestrebungen unter den deutschen Juden in Mißkredit zu bringen. Hingegen wurde die Schule selbst in späteren Jahren von dem edlen Lazar Bendavid geleitet, dem eifrigen Kantianer, der in Wien von der Polizei als „Neuerer" ausgewiesen worden war. Mit der größten Uneigennützigkeit widmete sich dieser geniale Denker dem gemeinnützigen Unternehmen, während er seinen Lebensunterhalt ähnlich seinem Vorbilde Spinoza durch Glasschleifen fand. Er war im ganzen eine Erscheinung von antiker Größe, bedürfnislos wie Diogenes, ein Priester der Wahrheit und der Aufklärung. Er nahm hervorragenden Anteil an der Entwickelung des Judentums, ohne jedoch auch nur um ein Jota von der altjüdischen Einfachheit und Bescheidenheit abzuweichen. Die Schule, die Bendavid viele Jahre hindurch unentgeltlich geleitet, besteht noch gegenwärtig in veränderter Form.

In Breslau ging ebenfalls das Bestreben der gebildeten Juden nach einer gründlichen Verbesserung des Unterrichtswesens. Ein Verein, „Gesellschaft der Brüder" genannt, an dessen Spitze die angesehensten Männer der Gemeinde standen, war in diesem Sinne mit aller Energie thätig. Er fand kräftige Unterstützung beim Grafen Hoym, dem höchsten Beamten der Provinz. Ein begeisterter Philanthrop, ein aufrichtiger Verehrer und Bewunderer Mendelssohns, unterzog sich Hoym mit Eifer und Wärme der Aufgabe, die Bildung der Juden zu befördern, ihre politische Lage zu verbessern und ihre Annäherung an die andern Bürger so viel wie möglich zu erleichtern. In der durch seinen weitreichenden Einfluß erlassenen Gemeinde-Verfassung vom 21. Mai 1790, die im Vergleich zu den früheren Bestimmungen bedeutend humaner lautete, war ein Paragraph vorgesehen, „daß in Breslau eine ordentliche Unterrichtsschule eingerichtet werde, in welcher außer den Religionsbräuchen den Kindern vorzüglich reine Moral, Menschenliebe und Unterthanenpflichten, sowie Kenntnisse im Schreiben, Rechnen, Sprachen, Geographie, Geschichte

und Naturwissenschaft beizubringen seien, damit die künftige Generation zu nützlichen Bürgern des Staates herangebildet werde." Graf Hoym setzte ein aus zwei christlichen und fünf jüdischen Mitgliedern bestehendes „Schul-Kollegium" ein, um die nötige Schule ins Leben zu rufen, den Schulplan zu entwerfen, die geeigneten Lehrkräfte in Vorschlag zu bringen und dann die Aufsicht über die neue Anstalt zu führen. Dieses Schul-Kollegium konnte bereits vor Ablauf des Jahres 1790 den fertigen Lehrplan zur Genehmigung vorlegen. Charakteristisch für die unter den gebildeten Juden damals herrschende Strömung ist der Umstand, daß die Behörde darauf dringen mußte, in den Lehrplan der „königlichen Wilhelmsschule" — so wurde die neue Anstalt benannt — auch den Talmud aufzunehmen, um jedes Mißtrauen gegen die Tendenz der Schule von vornherein zu beseitigen. Die Aufsicht über diese Disziplin und das Recht, einen Lehrer für Talmud zu nominieren, wurde dem amtierenden Landrabbiner eingeräumt. Die „Aufgeklärten" verstanden es jedoch durch allerhand Winkelzüge den Talmudunterricht in der Wilhelmsschule zu beseitigen, indem sie die Schuld daran dem Landrabbiner zuschoben. Obwohl sich die Regierung bald von der Grundlosigkeit dieser Anschuldigung überzeugen konnte, hörte doch der Talmudunterricht im Jahre 1793 vollständig auf. — Am Ende des vorigen Jahrhunderts wurde auch die Samson-Schule zu Wolfenbüttel und die Jacobsohn-Schule zu Seesen ins Leben gerufen. Nach und nach wurden jüdische Volksschulen in verschiedenen Teilen Deutschlands eröffnet, in Frankfurt sogar ein jüdisches Realgymnasium, die sämtlich den Zweck hatten, dem immer größer werdenden Bildungsdrang der jüdischen Jugend zu genügen. Das Streben der neuen Zeit ist indessen darauf gerichtet, den allgemeinen Unterricht interkonfessionell zu gestalten und das jüdische Schulwesen lediglich auf den Religionsunterricht zu beschränken. Viele jüdische Volksschulen sind daher im Laufe der Zeit wieder eingegangen, einige andere zu Simultanschulen umgestaltet worden.

Die Freunde der Aufklärung und der Bildung unter den Juden, so verhältnismäßig gering an Zahl sie auch anfangs waren, zeigten sich sehr eifrig und rührig in der Bethätigung ihrer Bestrebungen. In den größeren Gemeinden entstanden unter verschiedenen Namen und Bezeichnungen Kulturvereine oder „Vereine zur Förderung des Edlen und Guten," die alle das Ziel verfolgten, unter den Juden den Sinn für Bildung und zeitgemäße Jugenderziehung zu wecken, den Geschmack zu veredeln und vorerst eine soziale Annäherung zwischen ihnen und ihren christlichen Mitbürgern herbeizuführen. Die „Aufgeklärten" bildeten eine Art Brüderschaft, deren Mitglieder über ganz Deutschland und über dessen Grenzen hinaus zerstreut waren. Sie korrespondierten mit einander, tauschten gegenseitig ihre Gedanken aus, teilten sich die gewonnenen Erfahrungen mit und unterhielten auf diese Weise ihre Verbindungen von Stadt zu Stadt, von Land zu Land. Diese Beziehungen zwischen den oft so weit von einander gerückten Bildungsfreunden mußten in ihnen den Plan anregen, ein publizistisches Organ für ihre Bestrebungen zu schaffen. In die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts fällt daher auch die Entstehungsgeschichte der jüdischen Publizistik. Noch verstanden damals die meisten gebildeten Juden auch in Westeuropa die hebräische Sprache; die Kenntnis des Hebräischen galt für unerläßlich, wenn man in öffentlichen Angelegenheiten mitreden wollte. Außerdem durfte nicht die Verbindung mit den Gesinnungsgenossen in den außerdeutschen Staaten aufgegeben werden. Kein Wunder also, daß die erste Zeitschrift für jüdische Interessen eine hebräische war, die freilich bald ähnlichen litterarischen Unternehmungen in deutscher Sprache als Vorbild dienen sollte.

Bereits im Jahre 1750 hatte Moses Mendelssohn den Versuch gemacht, mit gleichgesinnten aufstrebenden jungen Männern ein hebräisches Wochenblatt herauszugeben, von dem indessen nur zwei Nummern erschienen. Es heißt, daß das neue Organ, in jener Zeit unter den

Juden etwas Ungewöhnliches, auf Veranlassung des Berliner Rabbinats unterdrückt worden sei. Man wird jedoch diese Angabe, wie so manche andere aus dem Leben und dem Zeitalter Mendelssohns, in das Reich der Legende verweisen müssen. Der Rabbiner von Berlin war damals David Fränkel, zwar ein Theologe alten Schlages, aber doch bereits von der freiern Luft des fridericianischen Zeitalters angeweht. Im Berliner Ghetto war man um jene Zeit wohl noch sehr religiös, keineswegs aber so stark reaktionär und bildungsfeindlich, wie gemeinhin angenommen wird. Bereits im Jahre 1746 wurde in der Berliner Synagoge ein Gottesdienst abgehalten, um die vom großen König in Schlesien erfochtenen Siege zu feiern. Bei dieser Gelegenheit hatte der Rabbiner Fränkel, so gut er's konnte, den Pegasus bestiegen und ein hebräisches Gedicht zu Ehren des Königs verfaßt, das Dr. Ahron Gumpertz, der Freund und Bewunderer Gottscheds, ins Deutsche übertrug. Beide Gedichte, das hebräische Original und die deutsche Übersetzung, wurden in der Gemeinde-Synagoge vorgetragen, und die Berliner Judenheit war nicht wenig stolz darauf, daß die Feier durch die Anwesenheit der Königin und mehrerer königlicher Prinzen im Gotteshause eine besondere Auszeichnung erfuhr. Man wird es nun unter solchen Umständen nicht für wahrscheinlich halten, daß der höchst tolerante Rabbiner, einer gebildeten und angesehenen Berliner Familie entstammend, einen derartigen Fanatismus der Mendelssohnschen Zeitschrift gegenüber gezeigt habe. Man darf auch nicht vergessen, daß Mendelssohn selbst bis gegen Ende der siebziger Jahre den Rechtgläubigen keinen Verdacht einflößte. Er wurde später von der Gemeinde angegangen, die hebräische Predigt des Rabbiners, die in der Synagoge anläßlich des Friedens von Hubertsburg gehalten werden sollte, ins Deutsche zu übertragen. Für diesen Dienst ehrte ihn die Gemeinde durch eine Zuschrift, in der ihm jede Gemeindesteuer erlassen wurde. Da er aber dadurch das passive Wahlrecht in der Gemeinde verlor, so wurde im Jahre 1772 mit Zustimmung

des Rabbinats die betreffende Bestimmung ihm, „dem berühmten Manne gegenüber," aufgehoben. Erst in den letzten Lebensjahren des Philosophen wurde es ihm von rechtgläubiger Seite verübelt, „daß er böse Hunde in seinem Hause halte," wie sich Rabbi Jakob Emden drastisch ausdrückte. Gemeint waren jene abenteuerlichen Gestalten, die in seinem gastfreundlichen Hause verkehrten, dabei aber Religion und Sitte mit cynischer Offenheit verhöhnten.

Die Mendelssohnsche Wochenschrift wird wohl aus Mangel an Teilnahme eingegangen sein; der damals einundzwanzigjährige Hauslehrer war in der Judenheit noch nicht bekannt genug, um Interessen für dieses neuartige Unternehmen bei seinen Glaubensgenossen zu finden; auch war die Berliner Gemeinde, die gerade um jene Zeit das neue „Generalprivilegium" von Friedrich erhalten hatte, durch welches alles „unnütze Gesindel" von Berlin verwiesen wurde, nicht zahlreich genug, um eine genügende Anzahl von Abonnenten für die Zeitschrift zu bieten. Im Jahre 1783 hingegen waren die Verhältnisse bereits anders geworden. Da gab es schon eine ziemlich starke Gemeinde gebildeter und für die Aufklärung begeisterter Männer, unter denen angesehene und reiche Familien, wie die der Friedländer und der Itzig, sich befanden. Von diesem Kreise ging im Sommer des genannten Jahres ein Aufruf an sämtliche für die Aufklärung (Hascalah) der Juden thätigen Freunde und Gesinnungsgenossen, die neue Monatsschrift „Hameassef", die mit dem ersten Monate des jüdischen Jahres 5544 (September 1783) erscheinen sollte, kräftig zu unterstützen und für deren Verbreitung zu sorgen. Mit dieser Monatsschrift, so litterarisch unbedeutend und armselig sie auch nach unserer Anschauung erscheinen mag, begann in der Judenheit eine neue Epoche. Ihre Mitarbeiter, unter denen wir Mendelssohn (anonym), Friedländer, Wessely, den Philosophen Salomon Maimon, Prof. Marcus Herz, Prof. Brill und viele andere bedeutende Persönlichkeiten jener Zeit finden, wurden mit dem Kollektivnamen der „Meassefim-Schule" bezeichnet; man sprach auch von dem

„Zeitalter der Meassefim“ und von dessen Einfluß auf die Kulturentwickelung der Juden.

Die eine Tendenz dieser Zeitschrift war, unter den Juden den Sinn und Geschmack für edle Sprachform zu wecken. Es lag eine deutlich ausgesprochene Absicht darin, daß die Mitarbeiter der „Hameassef“ die hebräische Sprache puristisch biblisch handhabten und jeden talmudischen Ausdruck ängstlich zu vermeiden suchten. Der Talmud war den „Aufgeklärten“ und „Neumodischen,“ die ihn nur sehr oberflächlich kannten, recht unsympathisch. David Friedländer nannte ihn ein Buch voller „Mysterien“, ein Urteil, das nicht nur ungerecht war, sondern auch von der mangelnden Kenntnis des rationalistischen Reformfreundes auf diesem Gebiete zeugte. Die neue Zeitschrift sollte ferner die hebräische Poesie neu beleben, hat aber auch nicht einen echten hebräischen Poeten hervorgerufen; all die im „Hameassef“ abgedruckten Gedichte waren in der Regel weiter nichts als Nachahmungen deutscher Produkte oder einfache Übersetzungen. Der rationalistische Friedländer gefiel sich in dem Übersetzen von Geßnerschen Idyllen, ebenso wurden Gedichte von Herder, Gleim und Lessing in hebräischem Gewande den Juden vorgeführt. Originalgedichte boten Wessely und David Friedrichsfeld, ersterer in der Regel Gelegenheitsoden: auf Friedrich den Großen, Kaiser Josef den Zweiten und König Ludwig XVI. von Frankreich, der im Elsaß den schmachvollen Leibzoll der Juden abgeschafft. Alle diese poetischen Produkte sind längst verschollen und vergessen. Nur hin und wieder lief ein hübsches Gedichtchen von einem portugiesischen oder italienischen Mitarbeiter ein, so ein reizendes Sonett über das Kartenspiel von dem italienischen Arzt Efraim Luzzatto in London und ähnliche kleine Gedichte von Franco-Mendes, Gideon Abudiente u. a.

Ernster war die zweite Tendenz der Zeitschrift, für Bildung und Aufklärung unter den Juden zu wirken. Die wissenschaftlichen Aufsätze, die im „Hameassef“ erschienen waren, verdienen wenig Beachtung, hingegen kam oft ein kräftiger polemischer Artikel, der zwar in unserer Zeit

noch immer für zahm gehalten werden würde, in jenem in dieser Hinsicht noch nicht verwöhnten Zeitalter aber von sehr weitgehender Wirkung war. Die Rechtgläubigen ärgerten sich nicht wenig über Angriffe gegen religiöse Gebräuche und Anschauungen, die seit Jahrhunderten in der Judenheit als wesentliche Bestandteile des Judentums galten. Selbst Wessely war ungehalten, als einst im „Hameassef" ein Aufsatz erschien, in dem die jüdisch-religiöse Anschauung von den jenseitigen Strafen verhöhnt wurde. Er zog gegen diese Angriffe mit einem geharnischten Artikel zu Felde. Noch mehr war der „Hameassef" für die Abschaffung eines alten Brauches in der Judenheit thätig: nämlich der frühzeitigen Beerdigung der Toten, für welche Reform bereits Moses Mendelssohn und Marcus Herz eingetreten waren. Der Eifer der so einflußreichen Zeitschrift in dieser Angelenheit sollte ihr aber verhängnisvoll werden. In den späteren Jahren war nämlich die Redaktion nach Breslau verlegt worden. Da geschah es im Jahre 1810, daß ein angesehener jüdischer Mitbürger einige Tage vor dem Purimfeste gestorben und gleich an demselben Tage der Erde übergeben wurde. Einer der Redakteure des „Hameassef" verkleidete sich am Purimtage als wandelnde Leiche, und trat so ins Haus des Rabbiners, wo die angesehensten Gemeindemitglieder, darunter auch Verwandte des einige Tage zuvor Verstorbenen, versammelt waren. „Er sei der frühzeitig zu Grabe getragene und eigentlich nur scheintot gewesene Bürger, der sich soeben aus dem Grabe habe frei machen können." Man kann sich den Schreck und die Aufregung der Gemeinde bei dieser Erscheinung denken. Der Unwille darüber war nachher so weitgehend und mächtig, daß es in der Folge den Feinden der ohnehin schlecht angeschriebenen Zeitschrift gelang, den „Hameassef" nach siebenundzwanzigjährigem Bestehen zu unterdrücken."



Zweiter Abschnitt.

Die Reaktion.

Wenn es für die deuschen Juden im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts eines Beweises dafür bedurft hätte, daß sie trotz der politischen und zum großen Teil auch socialen Zurücksetzung, in der sie lebten, mit ihrem ganzen Empfinden dem deutschen Vaterlande anhingen, so haben sie dies zur Genüge durch ihr patriotisches Verhalten nach der schweren Katastrophe von Jena gezeigt. Die Siege der französischen Waffen in Deutschland haben den Juden die Gleichberechtigung in jenen Landesteilen gebracht, die entweder direkt mit dem Kaiserreiche vereinigt, oder Vasallstaaten Frankreichs geworden sind. Von den deutschen Staaten waren es jene des Rheinbundes, die zuerst dem von Frankreich gegebenen Beispiel folgten, die Juden als Bürger anzuerkennen; Baden, das so dicht an das Land der Gleichheit grenzte, machte den Anfang, die übrigen unter Napoleons Protektion stehenden Staaten ahmten diesem Beispiel nach. In Westfalen, in den Hansestädten und selbst in Mecklenburg erlangten die Juden politische Rechte; in der freien Stadt Frankfurt, dem Sitze der berüchtigten „Judenstättigkeit", erkauften sich die Juden die Gleichberechtigung um die Summe von 400000 Gulden; sie durften daher dort auch Staatsämter bekleiden. Nur in Preußen konnte sich die Regierung noch immer nicht dazu entschließen, der Zeitströmung zu folgen und den Juden die bürgerlichen Rechte zu gewähren, obwohl die harten Bestimmungen des im

Jahre 1750 von Friedrich dem Großen erlassenen „General-Privilegiums" im Laufe der Jahre doch vielfach gemildert worden waren.

Dessenungeachtet bekundete die jüdische Bevölkerung in Preußen in jenen schweren Tagen eine patriotische Gesinnung, die jener der christlichen Bevölkerung nicht im mindesten nachstand. Nachdem der Staat Friedrichs des Großen auf dem Schlachtfeldern von Jena und Auerstädt zusammengebrochen war, empfanden es die deutschen Juden ebenso bitter wie die christlichen Söhne des deutschen Volkes, daß Deutschland ein Spielball des übermütigen Siegers geworden war. Die Not der Zeit machte auf die Juden einen großen Eindruck. Man braucht nur die Briefe, Aufzeichnungen, Tagebuchblätter und ähnliche schriftliche Denkmäler aus jenen Tagen der schweren Prüfung aufmerksam zu lesen, um zu erfahren, welche aufrichtige und lebhafte Teilnahme die deutschen Juden dem Schicksal ihres besiegten Vaterlandes gewidmet haben. Auch trugen sie reichlich das Ihrige dazu bei, um den gesunkenen Mut aufzurichten, das deutsche Nationalgefühl neu zu beleben, zu einer Zeit, in der so vielfach Mutlosigkeit und Verzagtheit auch die Besten ergriff. Die Juden Preußens, die eigentlich nie ein Vaterland hatten, trauerten um das harte Los, welches dieses ihnen verschlossenen Vaterland betroffen hatte und stellten sich freiwillig in den Dienst aller Bestrebungen, die auf die Wiederherstellung seiner ehemaligen Größe gerichtet waren.

Das politische Leben konzentrierte sich in jenen Tagen, in welchen man das moderne Zeitungswesen noch nicht kannte, in den Salons, unter denen, wie bekannt, die jüdischen die hervorragendste Rolle spielten. Man darf sich jedoch unter diesen Salons keineswegs luxuriös ausgestattete Räume denken, in denen der Reichtum den eigentlichen Anziehungspunkt bildete. Die geistreiche Rahel, die eifrige Verkünderin der Goetheschen Dichtungen, empfing ihre Gäste, darunter die ausgezeichnetsten Männer und Frauen ihrer Zeit, die wahre

Aristokratie des Geistes, in ihrer im vierten Stock eines einfachen Hauses gelegenen Wohnung; diesen bescheidenen „Salon" pflegte auch der geniale Prinz Louis Ferdinand zu besuchen, um dort „Dachstuben-Wahrheiten" zu hören. In diesen Kreisen wurden, und zwar keineswegs mit der heutzutage gewöhnlichen oberflächlichen Schwatzhaftigkeit, alle Probleme besprochen, die den menschlichen Geist beschäftigen: Philosophie, Kunst, Ästhetik, Moralbegriffe, kultureller Fortschritt und Politik durcheinander. Das Hauptthema bildeten aber damals Betrachtungen über die politischen Vorgänge, über die Notlage des Vaterlandes, den Niedergang Deutschlands und die Erwägung der Mittel, durch die das tiefgebeugte deutsche Volk wieder aufgerichtet werden könnte. Aus diesen Kreisen ging auch einige Jahre später die patriotische Gesinnung hervor, die sich im Kampfe gegen den Feind so glorreich bewährte. Man braucht z. B. nur die Briefe der Dorothea Schlegel, der Tochter Moses Mendelssohns, zu lesen, um die Gefühle zu erkennen, von denen die Juden in Preußen in den Tagen der Erhebung beseelt waren. Sie fanden sich mit den Besten und Edelsten Deutschlands in dem Bestreben zusammen, so viel wie möglich für die Aufrichtung des verzagten Volkes zu thun, den Glauben an seine Zukunft wieder zu beleben und auch thatkräftig helfend einzugreifen, wo es galt, Not und Elend zu mildern. Die Ereignisse jener bewegten Tage bilden ein Ehrenblatt in der Geschichte der Juden in Preußen.

Man zollte auch in den regierenden Kreisen Preußens diesem patriotischen Verhalten der Juden Anerkennung, aber man konnte sich nur schwer entschließen, alte von Generation auf Generation vererbte Vorurteile aufzugeben. Nur mit Mühe gelang es, König Friedrich Wilhelm III. zur Gewährung der Gleichberechtigung der Juden umzustimmen. Kein Geringerer als Hardenberg trat dafür mit Entschiedenheit ein, indem er auf die Notwendigkeit hinwies, in dem gebliebenen Reste der preußischen Monarchie alle Kräfte zu sammeln. Am 11. März 1812 unterzeichnete der König nach vielem Sträuben das Gesetz, das die

preußischen Juden zu Vollbürgern machte. Nur hinsichtlich der Besetzung von Staatsämtern durch Juden behielt sich der König eine neue Entscheidung vor. Mit Ausnahme der österreichischen Erblande, wo man noch immer nichts gelernt und nichts vergessen hatte, waren die Juden in allen deutschen Staaten emanzipiert; freilich blieb diese Emanzipation vielfach nur auf dem Papier stehen.

Aber auch diese Emanzipation sollte nicht von langer Dauer sein, denn die humane, freiheitliche Strömung der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mußte bald nach der Beendigung der Befreiungskriege einer fanatischen Reaktion Platz machen, die am schwersten die Juden betraf. Diese neue Strömung, von der fast ganz Deutschland ergriffen ward, brachte die Juden um die versprochenen oder bereits verliehenen Rechte, wobei gleichzeitig gegen sie eine vom Volke ausgehende Feindseligkeit losbrach, die man einige Jahre zuvor für unmöglich gehalten hätte. Es war für die deutschen Juden eine schwere Enttäuschung, die ihnen die Befreiung des Vaterlandes brachte, an der sie mit allen Kräften mitgewirkt. Es ist lächerlich, wenn von judenfeindlicher Seite entgegengehalten wird, das deutsche Vaterland wäre auch ohne „jüdische Hilfe" vom Fremdenjoche befreit worden. Denn nicht um die „jüdische Hilfe", die übrigens weit über das Zahlenverhältnis der Juden zu der anderen Bevölkerung reichte, handelte es sich in jenen Tagen, sondern darum, daß die Juden in der Zeit der größten Not ihre vaterländische Gesinnung bewährten. Mit derselben Logik, mit der so schnöde über die „jüdische Hilfe" gehöhnt wurde, ohne die Deutschland ebenfalls befreit worden wäre, hätte man auch einzelnen Landesteilen oder Städten den Anteil an diesem Befreiungswerke absprechen können. Thatsächlich haben die Juden mit den christlichen Mitbürgern redlich gewetteifert, die schwersten Opfer auf dem Altar des Vaterlandes zu bringen. In dem auch finanziell erschöpften, bankerotten Österreich predigten die frommen Rabbiner ihren Gemeinden, Schmuck und silbernes Besteck in das

kaiserliche Schatzamt als Beitrag für die Kriegsrüstung zu tragen. In Preußen zogen zahlreiche jüdische Jünglinge freiwillig in den Krieg, andere wiederum, wie auch Frauen und Mädchen, widmeten sich mit der größten Opferwilligkeit der Krankenpflege; die wohlhabenden Juden spendeten reichlich zur Linderung der allgemein herrschenden Not. In der That hörte man auch nichts von Äußerungen des Judenhasses in Deutschland, so lange um die Befreiung des Vaterlandes heiß gekämpft ward. Im Gegenteile, mancher Heerführer äußerte sich sehr lobend über die von den jüdischen Freiwilligen gezeigte Tapferkeit, wie auch ihr opferwilliges Verhalten im ganzen von kompetenter Seite nur Anerkennung fand. — Erst nachdem die Franzosen über den Rhein vertrieben waren, begann mit dem in solcher Zeit erklärlichen Fremdenhaß auch die Hetze gegen die Juden, die man in vom Gift des Hasses getränkten Zeitungsartikeln und Flugschriften mit dem Erbfeinde, mit den „gottlosen" Franzosen auf eine Stufe zu stellen sich gewöhnte.

Es ist vielfach die Ansicht verbreitet, daß der in Deutschland nach den Befreiungskriegen ausgebrochene Hep-Hepsturm der erbitterten Stimmung der Jugend und aller Freiheitsfreunde entsprossen sei, welche die hereingebrochene Reaktion und Demagogenhetze als eine schlechte Belohnung für den vom deutschen Volke an den Tag gelegten Patriotismus ansehen mußten. Gegen diese Auffassung spricht jedoch der Umstand, daß schon anläßlich der Verhandlungen auf dem Kongreß zu Wien behufs Neuregelung der deutschen Verhältnisse die judenfeindliche Gesinnung zum Ausdruck gelangt war. Den Reigen eröffneten die freien Städte, die darauf drangen, die den Juden bereits verliehene Gleichberechtigung wieder aufzuheben; die Hansestadt Bremen wollte ihnen sogar nicht mehr den Aufenthalt gewähren. Die Frankfurter verteidigten die Anschauung, daß die den Juden um eine hohe Summe gewährten Rechte ungültig seien, hingegen die alte, berüchtigte „Judenstättigkeit" noch in Geltung stünde. Obwohl die Vertreter der

beiden deutschen Vormächte, Hardenberg und Metternich, ersterer im Namen Preußens und letzterer im Namen Österreichs, für die Aufrechterhaltung der Emanzipation in jenen deutschen Bundesstaaten eintraten, wo sie bereits zu Recht bestand, verstanden es die Vertreter der freien Städte bei der endgültigen Stilisierung der betreffenden Bestimmungen der Bundesakte eine kleine aber folgenschwere Änderung vornehmen zu lassen, die der judenfeindlichen Strömung zu gute kam. Der Artikel 101 der Bundesakte lautete: „Die Bundesversammlung wird in Beratung ziehen, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Deutschland zu bewirken sei, und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen die Übernahme aller Bürgerpflichten werde gesichert werden. Jedoch werden, den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten." Nach dieser ursprünglichen Fassung des Artikels 101 der Bundesakte hätten die Juden in jenen Bundesstaaten, wo sie bereits die Emanzipation erhalten hatten, im Besitze der bürgerlichen Rechte bleiben müssen, bis von Bundeswegen eine anderweitige Regelung der Verhältnisse der Juden erfolgt wäre; den einzelnen Staaten selbst war die Befugnis entzogen, in diese Angelegenheit legislative Maßregeln zu treffen. In diesem Sinne verstanden auch Hardenberg und Metternich den Wortlaut der betreffenden Bestimmung, so daß sie den jüdischen Vertrauensmännern, welche zur Wahrnehmung der Interessen ihrer Glaubensgenossen in Wien anwesend waren, die beruhigende Versicherung geben konnten: der status quo werde erhalten bleiben. Als aber die freien Städte bald nachher die Gleichberechtigung der Juden annullierten und diese sich auf die Bundesakte beriefen, stellte es sich heraus, daß der so wichtige Schlußpassus des Artikels 101 bei der endgültigen Stilisierung folgende kleine, aber so einschneidende Änderung erfahren hatte: „... jedoch werde den Bekennern dieses (des jüdischen) Glaubens bis

dahin die denselben von den einzelnen Bundesstaaten eingeräumten Rechte erhalten." Die Konsequenz dieser Ersetzung des Wörtchens „in" durch „von" war, daß die Bundesstaaten, in denen die Juden die bürgerlichen Rechte durch die französische Herrschaft erhalten hatten, nicht angehalten werden konnten, diese Rechte anzuerkennen. Die Hansestädte waren somit in der „glücklichen" Lage, die Juden mit einem Federstriche für politisch rechtlos zu erklären. Die Frankfurter konnten sich noch dazu auf den Artikel 43 der Wiener Schlußakte stützen, der zum Schluß folgenden Passus hatte: „Die (staatlichen) Einrichtungen (Frankfurts) sollen auf dem Prinzipe der vollständigen Gleichheit aller verschiedenen Kulten der christlichen Religion basiert sein." Diese Parität war zu Gunsten der Katholiken zum Gesetz erhoben, da die Frankfurter Patrizier in früheren Jahren die katholische Minorität in ihrem Staat nicht viel besser als die Bewohner des Ghettos behandelt hatten. Hardenberg hatte ausdrücklich erklärt, daß dadurch die bürgerlichen Rechte der Juden in Frankfurt, die ja durch den Artikel 101 der Bundesakte gewährleistet würden, in keinem Falle präjudiert seien. Nun, wie es mit der angeführten Bestimmung der Bundesakte zu Gunsten der Juden stand, haben wir bereits gesehen. Der Senat in Frankfurt durfte somit im Mittelpunkte Deutschlands, in der nächsten Nähe des Bundesrates ein Stück Mittelaltertum restaurieren; ja auch die Vermehrung der jüdischen Population in der Hauptstadt des deutschen Bundes wurde durch eine „gesetzliche" Maßregel gehemmt: nur einer bestimmten Anzahl von jüdischen Brautpaaren wurde alljährlich die Heiratslicenz erteilt, sonst waren die Juden zum Cölibat oder zur Auswanderung verurteilt.*)

*) Grätz, der diese interessante Episode aus der Geschichte der jüdischen Emanzipationskämpfe lichtvoll behandelt hat, hält den bekannten Schriftsteller und berüchtigten Handlanger der Reaktion, Friedrich Genz, einen sittlich verlotterten, in schrankenlosem Sinnengenuß versunkenen Menschen, für den Urheber der Fälschung, die den Juden in manchen Bundesstaaten zum Verderben gereichen sollte. Genz war bekanntlich ständiger Sekretär und Protokollführer des

Nachdem solchermaßen eine Reaktion in der Behandlung der Juden in jenen deutschen Staaten eingetreten war, wo sie mehrere Jahre bereits als Vollbürger gegolten hatten, wird man es nicht überraschend finden, daß im übrigen Deutschland eine Verbesserung ihrer politischen und socialen Verhältnisse nicht mehr in Angriff genommen wurde. Die humanen Bestrebungen der letzten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts waren eben nicht mehr zeitgemäß. In den österreichischen Erblanden waren die Juden auch im Zeitalter der Revolution wie Parias behandelt worden; es blieb ihnen daher im Zeitalter der Reaktion wenigstens die herbe Enttäuschung erspart, wenn sie fortwährend unter dem Drucke mittelalterlicher Gesetze leben mußten. Es war dort übrigens nicht so sehr der Judenhaß, der zu einer solchen Behandlung der Juden Veranlassung gab, wie vielmehr die Scheu vor jeder „Neuerung", welche die innerpolitische Entwickelung des vormärzlichen Österreich beeinflußte. Man nahm daher keinen Anstand, die reichen Juden zu adeln, während die große Masse der jüdischen Bevölkerung unter den drückendsten Beschränkungen schmachtete. Nur einer sehr geringen Anzahl „tolerierter" jüdischer Familien war es gestattet, in der Hauptstadt ständigen Aufenthalt zu nehmen, und die rektionäre Polizei achtete mit der größten Wachsamkeit darauf, daß diese Zahl keine Vergrößerung erführe. Den aus den anderen Teilen Österreichs zugezogenen Juden wurde ein zeitweiliger Aufenthalt in Wien nur gegen Lösung eines „Permissionsscheins" erlaubt; war aber die in jenem Schein angegebene Frist abgelaufen, so mußte sich der Jude, falls er seine Geschäfte in der Hauptstadt noch nicht beendet hatte, zu dem einen Thore hinaus begeben und die Stadt verlassen, um sie bald darauf gegen Lösung eines neuen Permissionsscheines wieder zu betreten. Es sollte dadurch das „Prinzip" festgehalten werden, daß der fremde Jude nur auf kurze Dauer in

---

Kongresses. In jüngeren Jahren war er ein Gast der jüdischen Salons in Berlin; dort hat er stets Freiheitsliebe geheuchelt.

Wien Aufenthalt nehmen dürfe. Natürlich war die Ansiedelung neuer jüdischer Familien in Wien nur in den seltensten Fällen zulässig, aber auch die wenigen, die in der Hauptstadt wohnen durften, waren unzähligen Beschränkungen unterworfen.

In den anderen Teilen der Monarchie waren die Verhältnisse verschiedenartig beschaffen, die allgemeine Signatur der Behandlung der Juden war jedoch überall das Festhalten an den alten Gesetzen. In Böhmen und in Mähren galt eine beschränkte Anzahl jüdischer Familien für naturalisiert; diese „Familianten", wie die „privilegierten" Juden jener österreichischen Provinzen genannt zu werden pflegten, vererbten ihre „Rechte" nur auf den ältesten Sohn, der ebenfalls heiraten und „Familiant" werden durfte, während alle andern die Parias unter den Parias bildeten. Zuweilen erlosch ein solches Familiantenhaus im Mannesstamme, worauf es dem Vater freigestellt war, seine Rechte auf einen zu wählenden Schwiegersohn zu übertragen; blieb hingegen ein „privilegierter" Familiant kinderlos, so konnte die Behörde dieses Recht als heimgefallenes Lehn einem anderen Juden verleihen. Man kann sich bei aller Tragik dieser Zustände nicht des Lachens über die kleinlichen Polizeimaßregeln einer weisen Staatskunst entwehren. Im übrigen trug die böhmisch-mährische Judenschaft eine drückende Steuerlast, die nicht wenig zu der immer mehr zunehmenden Verarmung der Juden in jenen Kronländern beitrug.

In Galizien durften die Juden nach Belieben heiraten, darin waren sie von der Behörde nicht im geringsten behindert, und von dieser Freiheit machten sie denn auch einen sehr ergiebigen Gebrauch. Sonst waren sie ebenso rechtlos wie ihre Glaubensgenossen in Böhmen und Mähren, wozu dort noch die übliche Beamtenwillkür (nach Galizien pflegten in der Regel Beamte mit einem moralischen Defekt als Kulturträger geschickt zu werden) und die sattsam bekannte „polnische Wirtschaft" kam. Die Juden Galiziens trugen ebenfalls eine erdrückende Steuerlast, insbesondere

die hohen Abgaben auf rituell geschlachtetes Fleisch und die sogenannte „Lichtsteuer“, nämlich eine Steuer auf jedes am Freitagabend angezündete Licht. Jeder jüdische Hausvater war gehalten, genau anzugeben, wie viele Lichter in seiner Wohnung den Sabbateingang ehrten, und nach der Zahl der brennenden Lichter richtete sich die Höhe der zu entrichtenden Abgabe. Wachsame Aufseher kontrollierten die jüdischen Wohnungen aufs genaueste, damit ja keine „Steuerdefraudation“ getrieben würde und nicht etwa ein Licht mehr brannte, als behufs Besteuerung einbekannt worden war. Diese Steuer, die ein Denkmal in einem Museum für fiskalische Erfindungskunst verdiente, bestand bis zum Jahre 1848, in welchem erst dem lichtfeindlichen Polizeistaat in Österreich ein Licht über seine bisherige Borniertheit aufging. Im übrigen erheischt es die Gerechtigkeit zu erwähnen, daß hin und wieder ein kaiserlicher Statthalter im Regierungspalais zu Lemberg saß, dem es nicht an der richtigen Einsicht fehlte, welches nützliche Element die Regierung in den Juden behufs Germanisierung der polnischen Provinz haben könnte. Von seiten der Statthalterei wurde daher das Bestreben der intelligenten Juden, unter ihren Glaubensgenossen deutsche Bildung und europäische Kultur zu verbreiten, eifrig unterstützt. Die Behörden nahmen sich jener kleinen und schwachen Minderheit innerhalb der galizischen Judenheit kräftig an und förderte nach Kräften die geistige Entwickelung der Juden. Aber zu einer ganzen und wirksamen Maßregel konnte man sich in Wien niemals entschließen; man unterließ, was am wirksamsten zur Bekämpfung der polnischen Mißwirtschaft in Galizien gewesen wäre, die regierungsfreundlichen und bis auf die Knochen österreichisch gesinnten Juden zu emanzipieren, wodurch allein ein kräftiges Gegengewicht gegen den Übermut der polnischen Schlachta hätte geschaffen werden können. An den üblen Folgen dieser Unterlassungssünde krankt noch heute das moderne Österreich, das nun seit Decennien in Wirklichkeit von Galizien aus regiert wird. Außerdem läßt sich die nicht uninteressante Thatsache kon-

statieren, daß, während die Juden in Galizien das Deutschtum bis vor wenigen Jahren vollständig konservierten, zum Teil sogar noch jetzt konservieren, diejenigen Beamtenfamilien, welche vor einigen Decennien dorthin geschickt worden waren, um die ehemals polnische Provinz zu „germanisieren", bereits in der zweiten oder höchstens in der dritten Generation polonisiert waren und mitunter die wütendsten Gegner des Deutschtums in Galizien lieferten.

Ähnlich wie in Galizien und in Böhmen-Mähren waren auch bis zum Revolutionsjahre die Verhältnisse der Juden in den italienischen Provinzen Österreichs, obgleich dort das österreichische Gubernium milder gegen die Juden waltete, während die Bevölkerung gehässig gegen die Juden war. Infolge der milden Handhabung der Judengesetze im Königreich Lombardei-Venetien konnten die Juden dort sogar Güter kaufen, was ihnen in den anderen Teilen der Monarchie nicht gestattet war. So war ihnen auch in Ungarn der Besitz von Gütern unmöglich, in einigen Distrikten dieses Königreiches und in mehreren Städten mit Municipalrecht war ihnen lange Zeit sogar der Aufenthalt untersagt. Zu Staats- und Gemeindeämtern wurden sie nirgends zugelassen; die einzige gelehrte Laufbahn, die ihnen offen stand, war die der Medizin, nur in den seltensten Fällen konnte ein Jude eine Apotheke besitzen, zu der juristischen Prüfung waren sie an keiner österreichischen Universität zugelassen, wie sie überhaupt akademische Würden (mit Ausnahme bei der medizinischen Fakultät) in Österreich nicht erlangen konnten.

Dessenungeachtet galt die Lage der Juden in Österreich noch immerhin für günstiger als in den italienischen Staaten, wo mit dem Zusammenbruche der napoleonischen Herrschaft die Reaktion in jedem Zweige des öffentlichen Lebens fühlbar wurde. Die kleinen italienischen Staaten, den wiederhergestellten Kirchenstaat eingeschlossen, übertrafen darin noch das erzreaktionäre Österreich. Nichtsdestoweniger vollzog sich dort der Anschluß der Juden an die nationale Bewegung sehr rasch. Das Jahr 1831, in dem patriotische Erhebungen

in verschiedenen Teilen der Halbinsel stattfanden, fand die Juden vollständig italianisiert; viele von ihnen haben für die nationale Sache große Opfer gebracht und mußten nach dem Scheitern der nationalen Hoffnungen das Brot der Verbannung essen. Selbst Juden, die im Königreiche Lombardei-Venetien unter dem verhältnismäßig milden Scepter der Habsburger lebten, schlossen sich im Jahre 1848 dieser Bewegung mit Begeisterung an, wofür sie nach der Niederwerfung des Aufstandes durch die siegreichen österreichischen Truppen hart genug gestraft wurden. Dies war aber für die Juden keine Veranlassung, sich von der nationalen Sache zu trennen, und selbst der stille und gemütvolle Gelehrte S. D. Luzatto, von dem noch weiter unten die Rede sein wird, schrieb in jenem Jahre die rührenden Worte nieder: „Ich habe immer die österreichischen Herrscher verehrt; aber in der nationalen Erhebung Italiens, dem sich alle Söhne des Vaterlandes angeschlossen, sehe ich einen Fingerzeig Gottes." Die Siege der Österreicher im Jahre 1849 brachten auch über die Juden schweres Unglück, der Sache des um seine nationale Unabhängigkeit ringenden italienischen Volkes blieben sie jedoch unerschütterlich treu. Im übrigen sollte in einem Teile Italiens, in dem Kirchenstaate, die mittelalterliche Behandlung der Juden am längsten währen. Das Ghetto zu Rom, das erste in Europa, war auch das letzte, wenigstens in Westeuropa; dort dauerten all die Drangsale, die mit dem Ghettoleben verbunden waren, bis zum September 1870, zu welcher Zeit der Kirchenstaat zu existieren aufhörte.

Nur in Frankreich und England war von dem Geiste der Reaktion hinsichtlich der Behandlung der Juden nichts zu spüren. In Frankreich wagte selbst die Restauration nicht, an der Gleichberechtigung aller Konfessionen zu rütteln, obgleich hin und wieder Stimmen des Judenhasses vernommen wurden. In England kämpften die Juden tapfer für ihre völlige Gleichberechtigung, die nicht so sehr durch die Verfassung als durch eingebürgerte Gebräuche gefährdet war. So bot z. B. der anglikanisch-konfessionelle Eid, den

die Parlamentsmitglieder bei ihrem Eintritt in das Unterhaus zu leisten hatten, für alle nichtanglikanischen Bürger ein Hindernis, in das gesetzgebende Haus aufgenommen zu werden. Es kostete nicht geringe Mühe, bis diese Eidesformel abgeschafft wurde. Aber die Schwierigkeit dieser Neuerung lag mehr in der konservativen Gesinnung des englischen Volkes als etwa in der Abneigung gegen die Juden, obwohl es natürlich auch dort nicht an judenfeindlichen Äußerungen gefehlt hat. Die Gesinnung, die in dieser Beziehung in den bekannten „hebräischen Melodien“ Byrons zum Ausdrucke kam, darf man nicht schlechtweg als die der englischen Nation betrachten. Byron galt bei Lebenszeiten in seinem Vaterlande als Sonderling, und die „hebräischen Melodien“ bei vielen wohl als poetische Bizarrerie, als die Laune eines Dichters. Außerdem wird mitgeteilt, daß Byron selbst nie mit Gefallen an seine unsterblichen „Melodien“ gedachte. Als ihn Moore einst ein wenig wegen der Art, in welcher einige dieser Lieder gesetzt waren, aufzog, rief er zornig: „Der Teufel hole Nathan! (den Komponisten, der die „hebräischen Melodien“ in Töne gesetzt). Was schrauben Sie mich stets mit diesen hebräischen Näseleien? Sagte ich Ihnen nicht schon oft, daß nur Kinnairds Drangsalieren und meine eigene unbegrenzte Gefälligkeit schuld daran sind?“

Die ganze Schwere der hereingebrochenen Reaktion sollten die Juden in den meisten deutschen Staaten, namentlich aber in Nord- und Mitteldeutschland zu fühlen bekommen. Wir haben bereits gesehen, welcher Mittel sich die freien Städte bedienten, um die dort bereits gesetzlich eingeführte Gleichberechtigung der Juden wieder aufzuheben. In den meisten süddeutschen Staaten blieb wenigstens eine teilweise Anerkennung des J u d e n t u m s als Religion von Staatswegen. Die Kirchenordnung der jüdischen Gemeinden in Württemberg, Baden, Bayern, Hessen, später auch in Mecklenburg und in anderen Kleinstaaten, war auf dem gesunden Prinzip aufgebaut, daß der Staat, wenn er sich auch vom Standpunkte der Gewissensfreiheit nicht in die religiösen Ein-

richtungen des Judentums mischen darf, doch das Recht und die Pflicht habe, die kirchliche Verfassung der Juden zu beaufsichtigen und die äußeren Rechtsverhältnisse der Gemeinden, deren Mitglieder, geistlicher und weltlicher Funktonäre zu bestimmen. In manchen Landesteilen blieb sogar noch die französische Konsistorialverfassung in Geltung, wie überhaupt in jenen Orten die bürgerliche Gleichstellung der Juden nach der in Kraft gebliebenen französischen Verfassung nicht aufgehoben wurde. Es war aber dieses nur in kleinen Territorien des neuen deutschen Bundes der Fall — im weitaus größten Teil Deutschlands lebten die Juden nnter den mehr entwürdigenden als drückenden Ausnahmebestimmungen, die bei dem unterdessen so weit entwickelten Kulturleben um so schmerzlicher empfunden werden mußten.

Den Tiefstand erreichten die Juden in Preußen. Nach den Befreiungskriegen schien die preußische Regierung die Juden nur noch als steuerzahlende Menschen zu betrachten, denen man allerdings im Rahmen des preußischen Rechts-staates noch Sicherheit des Lebens und des Eigentums gewährte. Um ihr moralisches und geistiges Wohl sich zu kümmern — daran dachte keine maßgebende Persönlichkeit in Regierungskreisen, höchstens, daß man sich um das „Seelenheil“ der jüdischen Einwohner Preußens besorgt zeigte und die Judenmission mit großem Eifer protegierte, die damals thatsächlich in der höchsten Blüte stand und täglich lohnende Resultate ihres seelenfängerischen Treibens verzeichnen konnte. In Preußen war man nach der Beendigung der Freiheitskämpfe sehr fromm geworden, es galt daher in den obersten Sphären der Monarchie als ein gottgefälliges Werk, der protestantischen Kirche neue Seelen zuzuführen, gleichviel ob diese neu Angeworbenen aus innerer Überzeugung oder aus äußeren Gründen zum Christentum übertraten. Dies konnte einerseits dadurch geschehen, daß die Juden, namentlich die gebildeten und reichen, müde wurden, in dem ererbten Glauben zu bleiben und politisch als Parias zu gelten, andererseits aber auch

dadurch, daß ihnen jede Kenntnis des Judentums und seiner Vergangenheit fehlte und sie somit selbst ihre Sache für verloren hielten. Die Regierung ließ das Gesetz vom 11. März 1812 unausgeführt, wodurch all die aufstrebenden Männer unter der jüdischen Bevölkerung, die sich in der Hoffnung auf eine staatliche Anstellung oder auf eine zu erlangende öffentliche Lehrthätigkeit Fachstudien gewidmet hatten, eine arge Enttäuschung erlebten. Es war jetzt für die preußischen Juden wiederum wie zu Zeiten Mendelssohns nur die Möglichkeit vorhanden, entweder als „Arzt oder als Kaufmann oder endlich als Bettler" ihr Dasein zu fristen. Daß viele unter ihnen, vornehmlich aber ein großer Teil der jüngeren in anderen Anschauungen aufgewachsenen Generation dabei den Mut verlor und die Sache des Judentums aufgab, läßt sich unter solchen Umständen leicht erklären. Sie glaubten dies um so eher thun zu dürfen, als sie die Überzeugung gewinnen mußten, daß von der preußischen Regierung eine Änderung ihres Verhaltens gegen die Juden in absehbarer Zeit nicht zu erwarten sein würde. Wir wissen ja, unter welchen Umständen das Juden-Gesetz unmittelbar vor dem Zusammenbruche der Napoleonischen Weltherrschaft erlassen worden ist. Der König that dies seinerzeit nur auf das Andrängen liberaler Staatsmänner und nach vielem Zögern. Außerdem war jenes Gesetz, das der jüdischen Bevölkerung wenigstens das Bürgerrecht verlieh, nur für die Juden des damals so stark verkleinerten Preußens erlassen, welches von den ehemals polnischen Provinzen, die eine verhältnismäßig größere Anzahl von Juden aufzuweisen hatten, nur kleine Reste behalten hatte. Jetzt, nachdem ein Teil dieser Provinzen doch wieder an Preußen angegliedert war, das Gesetz aufrecht zu erhalten, schien nach der Ansicht des Königs und seiner nächsten Umgebung bedenklich. Daß dieses Bedenken bei der Schaffung dieser unerquicklichen Lage mindestens stark mitgewirkt hat, wird durch das Judengesetz vom Juli 1847 ersichtlich, in welchem für den größten Teil der Juden in Posen vielfache Be-

schränkungen beibehalten worden sind; im Gegensatz zu ihren anderen Glaubensgenossen im preußischen Staate galten die meisten Juden der Provinz Posen auch nach dem Erlasse dieses Gesetzes für nicht naturalisiert.

Es läßt sich jedoch nicht verschweigen, daß in jenen Tagen auch von seiten der Bevölkerung in Deutschland eine gehässige Stimmung gegen die Juden herrschte, so daß nicht der reaktionären Regierung allein die Schuld an der unwürdigen Behandlung der Juden beizumessen ist. Es fehlte gewiß auch damals nicht an hochherzigen und einsichtsvollen Männern in allen Volkskreisen, welche der Stimme der Gerechtigkeit und Humanität hinsichtlich der Gewährung der Gleichberechtigung an die Juden Gehör gaben; im großen und ganzen aber war die Stimmung gegen die Juden. Es verdient jedoch besonders hervorgehoben zu werden, daß diese judenfeindliche Strömung nicht bloß aus reaktionären Kreisen hervorgegangen war; im Gegenteil, die ersten Wortführer der Hep-Hepbewegung waren sogenannte „liberale“, zum Teil sogar radikale Professoren und Publizisten, die trotz ihres „Liberalismus“ gegen die deutsche Judenheit ein Stück mittelalterlicher Barbarei heraufzubeschwören unternahmen. Unter den modernen Staatsmännern, war kein geringerer als Stein, der, obwohl er sonst eine Umgestaltung Preußens im Sinne der revolutionären Errungenschaften anstrebte, gegen die Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden mindestens eine stille Abneigung hegte. In Süddeutschland beteiligten sich „liberale“ Professoren recht lebhaft an dem Hep-Hepsturm, der in erster Reihe aus studentischen Kreisen hervorgegangen war.

In gewissen Kreisen der deutschen Bevölkerung, insbesondere unter der studierenden Jugend, herrschte damals ein Geist der Unduldsamkeit und der brutalen Händelsucht, der als ein Zeichen des „nationalen Bewußtseins“ galt. Es war dies die bekannte „Deutschtümelei“, d. h. das „Nationalgefühl“ der unreifen Jugend, die, jeder Selbstzucht bar, statt die Zeit mit eifrigem Lernen auszufüllen, sich in allerhand kindischen Demonstrationen und

Weltverbesserungsplänen gefiel, ihrer durch die Bieratmosphäre erhitzten Phantasie den freiesten Spielraum ließ und sich als himmelstürmende Titanen gerierte. Man weiß, wie diese naseweisen Jungen seiner Zeit auch den Staat und die Gesellschaftsordnung neuzugestalten sich vermaßen, ohne daß es freilich nötig gewesen wäre, dieses kindische Bramarbasieren ernst zu nehmen und gegen die damals übliche Farbentändelei — denn weiter war ja das ganze Treiben im Grunde genommen nichts — jene berüchtigte Demagogenhetze zu inscenieren, wie es in den meisten deutschen Staaten geschah. Jedenfalls herrschte schon vor dem Ausbruche des Hep-Hepsturmes eine nervöse Stimmung, die den herannahenden Sturm ahnen ließ. Man sah voraus, daß es bald zu unheilvollen Ereignissen kommen würde. „Eine Stimmung verbreitet sich", schrieb Alexander Lips im März 1819, „welche Bürger ein und desselben Staates als feindliche Prinzipe einander gegenüberstellt und Fraktionen in seinem Innern erzeugt, die sich in jedem Momente blutig bedrohen. Ein Haß wird rege, wie er kaum in den düsteren Zeiten des Mittelalters geherrscht haben mag und uns Erscheinungen ahnen läßt, die mit dem Geiste der Humanität und des inneren Friedens in Widerspruch stehen." Auch in einsichtsvollen jüdischen Kreisen sah man das drohende Unheil herannahen.*)

Am 2. August 1819 brach auch der Sturm los. In Würzburg wurde an diesem Tage ein neuer Professor von den Studenten feierlich eingeholt und viele Gaffer hatten sich, wie in kleinen Universitätsstädten bei solchen Anlässen immer üblich, zu diesem Schauspiel eingefunden. Plötzlich wurde der alte Professor Brendel bemerkt, der kurze Zeit zuvor zu Gunsten der Juden geschrieben hatte und deshalb bei der Studentenschaft in Mißkredit geraten war. Da erscholl der Ruf: „Hep! Hep! Jude verreck!" Der noch zur Stunde nicht aufgeklärte Schimpfruf „Hep! Hep!" (angeblich Abbreviatur der Worte Hierosolyma est perdita)

*) Grätz, Geschichte der Juden, Band XI, S. 356.

soll damals zuerst aufgekommen sein. Professor Brendel wurde bedroht und mußte flüchten. Dem studentischen Ulk schloß sich ein Teil der Kaufmannschaft an, die über die jüdischen Konkurrenten erbittert war, ferner andere, die gegen einen geadelten jüdischen Kaufmann Hirsch Mißgunst empfanden. Aus dem Tumulte wurde rasch ein regelrechter Kravall. Die zusammengerotteten Tumultuanten brachen in die jüdischen Kaufläden ein und plünderten. Als die angegriffenen Juden sich gar vermaßen, sich zur Wehr zu setzen, steigerte sich die entfesselte Wut des plündernden Pöbels bis zur Raserei; er vergriff sich nun auch an dem Leben der Juden, einige von diesen wurden getötet, viele verwundet. Nur dem herbeigeeilten Militär gelang es, den rasenden Haufen auseinander zu treiben. Tags darauf verlangte die Bürgerschaft von der städtischen Behörde, die Juden (etwa vierhundert an der Zahl) aus der Stadt zu verweisen, was auch geschehen mußte. Mehrere Tage hindurch waren die armen Juden gezwungen, in den umliegenden Dörfern oder auf den Feldern zu kampieren. Der Sturm gegen die Juden wiederholte sich übrigens auch in anderen Städten und Ortschaften Bayerns; der Hep-Hepruf wurde von seiten des judenfeindlichen Pöbels zum Feldgeschrei erhoben.

Für die judenfeindlichen Frankfurter gab der Hep-Hepsturm in Bayern das Signal, auch ihrerseits Ausschreitungen gegen die verhaßten Juden in Scene zu setzen. Am 9. und 10. August entstand in Frankfurt ein Krawall gegen die Juden, an denen die Bürgerschaft ihr Mütchen dafür kühlen wollte, daß sie es gewagt, beim Bundesrat gegen den Senat einen Prozeß zu führen und ihre um teures Geld erkauften Rechte für unantastbar zu halten. Mit pöbelhaftem Hep-Heprufen begann der Tumult, um sich rasch bis zur Demolierung der jüdischen Häuser zu steigern; friedlich auf der Promenade wandelnde Juden wurden gemißhandelt und verjagt. Erst auf Einschreiten des Bundesrates, vor dessen Augen sich diese mittelalterlichen Scenen abspielten, wurden Bundestruppen aus Mainz

herbeigeholt, um die Ruhe der Stadt wieder herzustellen und den Juden Sicherheit des Lebens und des Eigentums zu gewähren. Diese Ausschreitungen gegen die Juden wiederholten sich im Laufe des Sommers 1819 in mehreren anderen Städten Süd- und Mitteldeutschlands.

Die gehässige Stimmung, die in jenen Jahren gegen die Juden in Deutschland herrschte, kam auch in der Presse und in der Litteratur zum Ausdruck. Auch auf der deutschen Bühne ließ der neu entstandene Judenhaß seine Stimme vernehmen. Insbesondere machte damals eine schale Burleske „Unser Verkehr" die Runde um die meisten Bühnen Deutschlands, in welcher das jüdische Salonleben verhöhnt wurde. Diese geschmacklose Posse, welche bei ihrer ersten Aufführung (unter dem Titel „die Judenschule") im Jahre 1812 ausgepfiffen ward, feierte mit dem Hereinbrechen des Judenhasses in Deutschland wahre Triumphe und wurde von dem theaterbesuchenden Publikum stürmisch begrüßt. Der bekannte Komiker Wurm gab die komische Hauptrolle und erntete großen Beifall für sein vorzügliches „Mauscheln". Auch in Berlin sollte diese judenfeindliche Posse gegeben werden, da sich das Publikum der preußischen Hauptstadt ebenfalls an der Verhöhnung der Juden weiden wollte. Es war am 1. Juli 1815, für welchen Tag die Aufführung der Posse bereits angekündigt war, als Jacobsohn zum Kanzler Hardenberg eilte und das Verbot des Stückes durchsetzte. Natürlich war das Publikum, das um sein köstliches Gaudium gekommen war, über diese Störung äußerst unzufrieden und demonstrierte so nachhaltig, daß die Behörde nachgeben mußte und die Aufführung der Posse für den 1. September gestattete. Der gebildete Pöbel der Hauptstadt konnte nunmehr sein Mütchen an den Juden kühlen und zollte dem „mauschelnden" Wurm großen Beifall. Wurm ließ noch dazu eine Flugschrift verbreiten, in der er sich als ein von den rachsüchtigen Juden verfolgtes Opfer schilderte; er besuchte fast alle größere Bühnen Deutschlands, um durch die Verhöhnung der Juden das „gebildete" Publikum zu entzücken.

In der Presse erschienen wiederum zahlreiche Aufsätze gegen die Juden, ebenso wie durch verschiedene Broschüren und selbst dickleibige Bücher das Publikum im judenfeindlichen Sinne bearbeitet wurde. Wohl ließ sich auch hin und wieder eine Stimme zur Verteidigung der Juden vernehmen; im großen und ganzen überwog aber der Haß und die nationale Unduldsamkeit. Auch der Brotneid der Kaufleute gegen die jüdischen Konkurrenten kam in dieser häßlichen Bewegung zum Ausdrucke, wie Börne so köstlich die Judenhasser geißelte: „Ihr haßt nicht die Juden, weil sie es verdienen, sondern weil sie — verdienen." Es wiederholte sich bei dieser traurigen Gelegenheit das alte Spiel: während man gegen die Juden die Anklage erhob, für nichts anderes als für Handel und Schacher Sinn zu haben, verschloß man ihnen mit der größten Rigorosität jede gelehrte Laufbahn.

Im Innern der deutschen Judenheit sah es um jene Zeit ebenfalls nicht sehr erbaulich aus. Mit den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts trat eine bedeutsame Wandlung in den religiösen Anschauungen der deutschen Juden ein; das Alte und Hergebrachte konnte den gebildeten Juden nicht mehr genügen, Neues war hingegen noch nicht geschaffen. In den größeren Gemeinden waren die Rabbinate unbesetzt, da man sich nicht mehr dazu entschließen konnte, gelehrte Talmudisten aus Polen zur Besetzung der vakant gewordenen Rabbinatssitze zu berufen; andererseits fehlte es noch an wissenschaftlich gebildeten Männern, die den neuen Anforderungen hätten genügen können. Die Synagogen waren leer und verödet; die Jugend hatte sich von ihnen gewendet. Die alten Formen paßten nicht mehr, man fand sich nicht befriedigt von den altmodischen Kantoren, die oft irgend einen Gassenhauer als synagogale Melodie zu benutzen pflegten.

Unter solchen Umständen lag der Gedanke nahe, das Judentum, d. h. den synagogalen Gottesdienst, wenigstens in Deutschland zeitgemäß umzugestalten; dafür fehlten je-

doch alle nötigen Vorbedingungen. Es fehlte an wissenschaftlich gebildeten Männern, die dieses Reformwerk hätten durchführen können, denn mit dem Aufhören des religiösen Lebens unter den gebildeten Juden in Deutschland hatte auch jedes Interesse für die wissenschaftliche Erforschung des Judentums aufgehört. Außerdem stand die tonangebende gebildete Jugend in gar keiner Beziehung zu den Alten, die noch immer die Mehrheit in den Gemeinden bildeten und jede noch so unschuldige Neuerung im Gottesdienst als einen gottlosen Frevel verpönten. In den Gemeindesynagogen konnte man daher auch nicht die mindeste Änderung an den hergebrachten Formen des Gottesdienstes vornehmen, weshalb die Reformfreunde Separatgottesdienste veranstalten mußten. In Berlin war es wiederum Jacobsohn, der mit Hilfe gleichgesinnter Freunde einen solchen modernen Gottesdienst mit Orgel, Chor, deutschen Gebeten und Predigt in einem privaten „Tempel“ veranstalten ließ. Dieser neue Gottesdienst trug von Anbeginn einen protestantischen Zuschnitt, und die Alten unternahmen bei der Regierung Schritte zur Schließung des „unjüdischen“ Tempels. Unter den herrschenden Verhältnissen behielten sie auch bei den Behörden Recht. Die reaktionäre preußische Regierung war einerseits jeder „Neuerung“, selbst in der Synagoge, aufs äußerste abhold; außerdem lag dieser Parteinahme für die Alten ein wohl überlegter Plan zu Grunde. Den gebildeten Juden in Preußen sollten das Verbleiben im Judentum so unangenehm als nur irgend möglich gemacht werden, damit sie zum Christentum überträten. Deshalb wurde das „neumodische“ Gotteshaus von Polizeiwegen geschlossen und das Verbot erlassen, in den Synagogen deutsche Predigten zu halten. Dieses wäre eine unjüdische „Neuerung“, die der preußische Staat, gewiß nur auf die Erhaltung des traditionellen Judentums eifrig und liebevoll bedacht, durchaus nicht dulden zu können erklärte. In der That hat auch die Regierung zum Teil ihr Ziel erreicht; in jenen Jahren fanden die Massentaufen in Preußen statt, von denen bereits in dieser Schrift die Rede

war. Es herrschte wirklich unter einem großen Teil der preußischen Juden ein religiöses Gefühl, das in der Synagoge seine Befriedigung nicht finden konnte und deshalb diese Befriedigung in der Kirche suchte.

Die in Preußen mißlungenen Versuche wurden in Hamburg wieder aufgenommen. Auch in Hamburg war der Senat nicht geneigt, den Juden die unter der französischen Herrschaft erhaltene Gleichberechtigung zu belassen; aber wenigstens war er den Reformbestrebungen der Juden nicht hinderlich, hin und wieder schien er sie sogar zu begünstigen. Der Prediger Kley, dessen seelsorgerische Thätigkeit in Berlin durch das Einschreiten der Polizei unterbrochen worden war, verlegte sein Domizil nach Hamburg, wo er durch eifrige Propaganda Freunde für einen reformierten Gottesdienst warb. Es gelang ihm dies bei einem Teile der reichen Juden, die ihn kräftig unterstützten. Kley verfertigte selbst ein deutsches Gebetbuch mit erbaulichen Gesängen und „orthographischen Gebeten", wie Heine nachher darüber spottete. Etwa fünfzig wohlhabende, zum Teil sehr reiche Familienväter vereinigten sich hierauf zu einem „Reform-Tempelverein", der eine geeignete Stätte für gottesdienstliche Veranstaltungen errichtet hatte; am 18. Oktober 1818 wurde zur Erinnerung an die Schlacht von Leipzig der neue noch gegenwärtig existierende Tempel eröffnet, der Prediger Kley hielt die Weihrede — an die Befreiung Deutschlands von dem korsikanischen Joch anknüpfend. Bei den Altfrommen erregte der hier zum erstenmale in einem jüdischen Gotteshause mitwirkende gemischte Chor nicht wenig Ärgernis, und bald sollte der Streit über den neuen Tempel in Hamburg die ganze Judenheit in Bewegung setzen. Mag man indessen über den Streit selbst urteilen wie man will, so war es doch erfreulich, daß die deutsche Judenheit angesichts dieses wichtigen Schrittes nicht gleichgültig blieb, sondern für oder gegen den Tempel Partei ergriff.

Dem Tempelverein gelang es nämlich alsbald in der Person des ausgezeichneten Kanzelredners Gotthold

Salomon eine bedeutende Kraft für die Kanzel des neuen Gotteshauses heranzuziehen. Dadurch gewann der Tempel an Interesse auch für die sachkundigen Elemente in der Gemeinde, so weit sie nicht ganz auf der Seite der rechtgläubigen Mehrheit standen. Gotthold Salomon war in der That ein außerordentlich begabter Redner von Schwung und rhetorischer Wärme, der es verstand, die Zuhörer zu fesseln und hinzureißen. Seine Predigten waren wohl in der Form nach dem Geschmacke der protestantischen Kirchenbesucher zugeschnitten, wie dies gerade in Hamburg unentbehrlich schien, andererseits hatten sie aber doch noch Einiges von der geistreichen Art der früher üblichen „Deraschah" an sich, wodurch er auf die Kenner unter seinen Zuhörern wirken konnte. Denn noch war nicht ganz der Geschmack an geistreichen Wendungen und Anspielungen auf biblische Verse geschwunden, so daß eine einfache „erbauliche" Predigt die gebildeten Elemente des Tempelvereins nicht hätte befriedigen können. Diese für das reformierte Gotteshaus glückliche Acquisition hatte zur Folge, daß namhafte und geistvolle Publizisten für die neue Sache mit Eifer und Geschick eintraten und die Opposition der Altfrommen mit der Waffe der Satire bekämpften, während die rechtgläubige Mehrheit in ihrer Unbeholfenheit keine gewandte Feder zur Verteidigung ihrer gewiß nicht minder gerechten Sache finden konnte.

Die Eröffnung des Tempels rief somit in Hamburg eine große Aufregung hervor, die sich bald auf die ganze Judenheit in Deutschland ausdehnte. Wie bereits hervorgehoben, war es eine kleine aber thatkräftige Minderheit, die das „neumodische" Gotteshaus mit dem neuartigen Gottesdienst ins Leben gerufen hatte; nichtsdestoweniger konnte diese Minderheit ihre Sache sehr gut verteidigen, weil die Gegner ratlos dastanden und weiter nichts thun konnten, als eine öffentliche Erklärung abzugeben, daß das neue Gebetbuch nicht dem in Israel herkömmlichen entspreche und deshalb nicht als solches anerkannt werden könne. Von außerhalb Deutschlands fanden sich sogar einige Rabbiner ein, welche

die getroffenen Einrichtungen im Tempel vom Standpunkte des Judentums guthießen. Waren es auch keine anerkannten Autoritäten, die sich solchermaßen äußerten, so genügte dies für die Anhänger der neuen Richtung, umsomehr als ihnen die Behörde keine Schwierigkeiten machte. Bald machten auch andere Gemeinden den Versuch, den Gottesdienst zeitgemäß zu reformieren; überall verhielt sich jedoch die offizielle Gemeindevertretung gegen die Neuerungen ablehnend, und nur Privatvereine nahmen sich der Sache, die damals noch den Reiz der Neuheit hatte, mit Eifer an.

Diese erste Reformbewegung, so geringfügig sie auch im Anfange sein mochte, war doch für die Kulturentwickelung der deutschen Juden von großer Bedeutung. Gleichzeitig mit diesen Bestrebungen, die sich lediglich auf praktische Ziele beschränkten und nur die zeitgemäße Umgestaltung des jüdischen Gottesdienstes im Auge hatten, trat ein kleiner Kreis junger, aber vielseitig gebildeter und hochgestimmter Männer zusammen, um die wissenschaftliche Erforschung des Judentums unter der deutschen Judenheit zu fördern. Das frühere Geschlecht, dem zuerst bloß die sociale Annäherung der Juden an die christlichen Mitbürger als das zu erreichende Ziel vorgeschwebt, hatte, wie bereits hervorgehoben, zu wenig oder gar kein Verständnis für die geschichtliche und kulturelle Bedeutung des Judentums. Die Vergangenheit des jüdischen Stammes, die so viele schöne Blätter in den Annalen der allgemeinen Kulturgeschichte der Menschheit ausfüllt, war jener Generation völlig unbekannt geblieben. Die deutschen Juden kannten kein anderes Streben als durch allgemeine Bildung, bescheidenes Auftreten und tolerante Anschauungen in religiöser Beziehung die Christen zu überzeugen, daß sie wohl ebenfalls gleichwertige Mitglieder der menschlichen Gesellschaft sein könnten; sie wetteiferten an Werken der Menschenliebe und des Patriotismus, um ein Jahrhunderte hindurch herrschendes Vorurteil gegen die Charaktereigenschaften der Juden zu zerstören. Als nach den Befreiungskriegen eine Reaktion gegen sie eintrat, glaubten sie noch immer, durch

Reformen des Judentums und durch andere Konzessionen auf dem Gebiete des religiösen Lebens die christlichen Mitbürger von der Ungerechtigkeit der Zurücksetzung der Juden im bürgerlichen Leben überzeugen zu können. Da kam das Jahr des Hep-Hepsturmes, das sich am meisten gegen das Bildungsstreben der Juden richtete; gerade die nach deutscher Bildung und socialer Annäherung an die christlichen Mitbürger strebenden Elemente der deutschen Judenheit wurden am meisten durch die rohen Ausbrüche des Judenhasses verletzt. Mag jenes Streben, wie es in der Natur der Sache lag, in der That manche häßlichen oder eher lächerlichen Auswüchse gezeitigt haben, so mußten sich doch die besser angelegten Naturen unter den gebildeten deutschen Juden schmerzlich berührt sagen, daß ihr ehrliches Streben schnöde verhöhnt und zurückgewiesen worden sei.

Es fand daher eine Scheidung der Geister unter jenem Teile der deutschen Judenheit statt: die kleinlich Denkenden und leicht Verzagenden verloren den Mut und gaben die Sache ihrer unterdrückten Glaubensgenossen auf, um sich in anderer Lage Ruhe vor weiteren Angriffen zu sichern; die Mutigen, Charaktervollen und wissenschaftlich Gediegenen erinnerten sich in jenen Tagen der kränkenden Zurücksetzung ihres Stammes seiner Vergangenheit und seiner Bedeutung für die Kulturentwickelung der Menschheit. Es galt nun, diese historischen Schätze, die lange genug unter allerhand Schutt vergraben lagen, wieder an das Tageslicht zu fördern, sie dem großen Publikum zugänglich zu machen und auf ihren hohen Wert und ihre Bedeutung hinzuweisen. Die Emanzipation der Juden, die soeben einen Rückschlag erfahren hatte, sollte nunmehr durch die neubegründete jüdische Wissenschaft gefördert und eine endgültige werden. Einer der Hauptbegründer dieser Wissenschaft schrieb, der Grund alles Hasses gegen die Juden entstamme der allgemein herrschenden Unkenntnis über Wesen und Lehren des Judentums. Christliche Theologen, die das Judentum nur einseitig vom kirchlichen Standpunkte beurteilten, „diktierten den Staaten die Gesetze gegen die Juden, und unter der

Herrschaft solcher, Haß und Verachtung der Juden nährenden Einrichtungen wuchs ein Juden verfolgender Pöbel auf. Die Religion wurde, wie Spinoza bemerkt, nicht sowohl in dem Gehorsam gegen die Lehren des heiligen Geistes, als vielmehr in die Verteidigung menschlicher Einrichtungen gesetzt und ward die Aussaat der Zwietracht unter dem Deckmantel eines göttlichen Eifers. Wird bei diesem leidenschaftlichen Streite die eine Partei vom Staate geschützt, so sind die Streitenden nie zu beschwichtigen. So räume man denn dem Geiste sein Recht ein; der Anerkennung des Geistes wird die der Personen folgen. Man erkenn' und ehre in der jüdischen Litteratur eine organische geistige Thätigkeit, die, den Weltrichtungen folgend, auch dem Gesamt-Interesse dient, die vorzugsweise sittlich und ernst auch durch ihr Ringen Teilnahme einflößt. Dieses stets unbeschützte Schrifttum, nie bezahlt, oft verfolgt, dessen Urheber nie zu den Mächtigen der Erde gehörten, hat eine Geschichte, eine Philosophie, eine Poesie, die es anderen Litteraturen ebenbürtig machen; werden, dies zugegeben, nicht die jüdischen Autoren und die Juden überhaupt alsdann das Bürgerrecht des Geistes erlangen müssen? Muß dann nicht aus dem Born der Wissenschaft Humanität sich unter das Volk ergießen, Verständigung und Eintracht bereitend? Die Gleichstellung der Juden in Sitten und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen."*)

So fällt denn in die Zeit der Schmach für die deutschen Juden zugleich auch die Geburtsstunde der jüdischen Wissenschaft. Nach dem eigenen Zeugnis Zunzens war die Erkämpfung der Rechte oder richtiger des Rechtes für die Juden das Hauptmotiv bei der Schaffung der jüdischen Wissenschaft. Daß die in sie gesetzten Hoffnungen hinsichtlich der Beseitigung des Judenhasses nicht in Erfüllung gegangen, hat der große Forscher, dem ein hohes Alter

*) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, S. 21.

beschieden war, zu seinem Schmerze noch selbst erleben müssen. Aber auch das andere Ziel, durch diese Forschungen auf die innere Entwickelung der Judenheit zu wirken, konnte nicht ganz erreicht werden, was Zunz in seinen letzten Jahren nicht minder mit Mißmut erfüllt hat. Indessen ist dieses hohe Streben, für welches alsbald eine Schar hochbegabter Mitarbeiter und Jünger sich einfand, an und für sich für das Judentum und für die Gesamtkultur segensreich gewesen. Jedenfalls verdienen diese Männer, die trotz der unzulänglichen materiellen Mittel, trotz der Gleichgültigkeit, mit der ihre Thätigkeit selbst von ihren eigenen Stammesgenossen begleitet wurde, die jüdische Wissenschaft geschaffen, ein goldenes Blatt in der jüdischen Geschichte, um so mehr als der wohlthätige Einfluß dieser Geistesarbeit nur als für den Augenblick gehemmt, nicht aber als für immer beseitigt gelten darf.

Wie bereits hervorgehoben worden ist, ging man in jenem Kreise von dem Gesichtspunkte aus, daß der Judenhaß nur durch eine innere Läuterung des Judentums und des jüdischen Lebens zu beseitigen sein würde; es handelte sich nun darum, diesen so notwendigen Läuterungsprozeß in geeigneter Weise vorzunehmen. Am 7. November 1819 konstituierte sich in Berlin der „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums", an dessen Spitze drei hochbegabte Männer in noch ziemlich jugendlichem Alter standen. Es waren dies Leopold Zunz, der sich später unsterbliche Verdienste um das Judentum und die Wissenschaft erworben, der bekannte Hegelianer Eduard Gans, und der nicht minder gediegene, wenn auch nicht dem Gelehrtenstande angehörende Moses Moser, die „Prachtausgabe eines Menschen", wie ihn Heine genannt. Das Lebensschicksal dieser Männer ist ziemlich bekannt. Leopold Zunz, am 10. August 1794 in Detmold geboren, erhielt seine erste Ausbildung auf der Samsonschule zu Wolfenbüttel und studierte nachher Philologie in Göttingen und in Berlin. Bereits im Jahre 1818 erschien seine erste Schrift „Etwas über die rabbinische Litteratur". Von

dieser Jugendarbeit Zunzens läßt sich sagen, daß sie bereits in dem Hauptgedanken den Grund zu der Wissenschaft des Judentums legte. Er sprach da die Ansicht aus, daß, „weil wir zu unserer Zeit die Juden — um nur bei den Deutschen stehen zu bleiben — mit größerem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen Bildung greifen und so . . . die neuhebräische Litteratur zu Grabe tragen sehen, die Wissenschaft auftritt und Rechenschaft von der geschlossenen verlangt." In großen Umrissen giebt er in dieser Arbeit einen Überblick über sämtliche Zweige der jüdischen Wissenschaft, deren Hauptbegründer er später werden sollte.

Zunz hat in seinen jüngeren Jahren der in Berlin aufgetauchten Reformbewegung nahe gestanden, er predigte sogar einige Zeit in dem von Jacobsohn errichteten Privatgotteshause. Nachdem dieser Reformtempel — man sagt auf Veranlassung eines orthodoxen Schneiders — geschlossen war, versuchte es Zunz mit der Erlangung des Rabbinats, das ihm indes wegen seiner ehemaligen Zugehörigkeit zur Reform unmöglich gemacht wurde. Er war nachher Pädagog, Journalist, wiederum Prediger (in einer Synagoge zu Prag), Seminardirektor (an dem Lehrerseminar zu Berlin), ohne es jedoch bis zum späteren Alter zu einer gesicherten Lebensstellung bringen zu können. Mit Ausnahme eines Kreises von Freunden und Verehrern, die seine Verdienste um das Judentum zu schätzen wußten, blieb er seinem Stamme, für den er so viel geleistet, ziemlich unbekannt. Er starb am 13. März 1886 in hohem Alter, nachdem ihm noch beschieden war, den ungeahnten Aufschwung, leider aber auch den rapiden Niedergang der jüdischen Wissenschaft zu erleben.

Eduard Gans, aus einer sehr angesehenen jüdischen Familie stammend, wurde am 22. März 1798 zu Berlin geboren und widmete sich der Rechtswissenschaft und der Philosophie. Er war einer der Hauptvertreter der Hegelschen Philosophie, die er auf die Jurisprudenz mit großem Scharfsinn übertrug. Materiell unabhängig und durch

Familienbeziehungen einflußreich, war er der eifrigste Mitarbeiter an den Bestrebungen des „Kulturvereins", hatte aber nicht, gleich Zunz, den Mut, nach dem Scheitern aller hochfliegenden Pläne dennoch im Judentum auszuharren. Da alle seine Bemühungen, als Jude an einer preußischen Universität eine Professur zu erhalten, trotz weitreichender Protektion erfolglos blieben, trat er im Jahre 1825 zum Christentum über. Sein Jugendfreund Heine, der bekanntlich ebenfalls nicht anders gehandelt, konnte ihm diesen Schritt niemals verzeihen. Im Nachlaß des Dichters fand sich ein Gedicht auf den (inzwischen zu hohen Ehren gelangten und am 5. Mai 1839 verstorbenen) Rechtsgelehrten, das den ganzen Grimm Heines gegen den ehemaligen Freund und Gesinnungsgenossen atmet:

„Du hast nun Titel, Ämter, Würden, Orden,
Hast Wappenschild mit panaschiertem Helm,
Du bist vielleicht auch Excellenz geworden —
Für mich jedoch bist du ein armer Schelm.

Mir imponieret nicht, der Seelenadel,
Den du dir anempfunden sehr geschickt,
Obgleich er glänzt wie eine Demantnadel,
Die des Philisters weißes Brusthemd schmückt.

O Gott! ich weiß, in deiner goldbetreßten
Hofuniform, gar kümmerlich, steckt nur
Ein nackter Mensch, behaftet mit Gebresten,
Ein seufzend Ding, die arme Kreatur.

Ich weiß, bedürftig, wie die andern alle
Bist du der Atzung, k—st auch jedenfalls
Wie sie —. Deshalb mit dem Gemeinplatzschwalle
Von Hochgefühlen bleibe mir vom Hals."

Heine hat gegen Eduard Gans den Vorwurf erhoben, daß er als Führer des „Kulturvereins" sich beeilt habe, das sinkende Schiff zu verlassen. Indessen ist dieser grimmige Vorwurf nur cum grano salis berechtigt. Eduard Gans hat noch lange nach dem sanften Hinsterben des „Kultur=

vereins" gewartet, bevor er sich entschloß, Christ „im wässerigsten Sinne des Wortes", wie Heine sagte, zu werden. Er hatte sich lange gegen diesen Schritt gesträubt, und der Minister Hardenberg hatte sich ernstlich bei dem orthodoxen Könige bemüht, dem talentvollen jungeu Manne die Erlaubnis zum Eintritt in den Staatsdienst ohne die Auferlegung eines solchen Gewissenzwanges zu erwirken.*) Aber Se. Majestät „liebte keine Neuerungen." Nach Hardenbergs Tode schwand für Gans jede Möglichkeit, als Jude eine Professur zu erhalten; auch in Frankreich und England waren seine Bemühungen, sich eine unabhängige Stellung zu verschaffen, in der er für seinen Geist eine passende Beschäftigung gefunden hätte, vergebens. Er trat zum Christentum über, nachdem er mit dem Judentume innerlich zerfallen war, wozu das Mißlingen seiner hochfliegenden Pläne wohl am meisten beigetragen haben mag.

Der Dritte in diesem Triumvirat war Moses Moser, zur Zeit der „jungen Leiden" des Dichters Heine dessen intimer und verständnisinniger Freund. Von dem äußeren und inneren Wesen dieses interessanten, hochbegabten Mannes giebt uns Maximilian Heine folgendes Charakterbild: „Kleiner Statur, gebückter Haltung, kränklichen Aussehens, mit schwärmerisch klugen Augen, die durch vieles Nachtarbeiten gerötet waren, exakter Redeweise, gewann er gleich bei der ersten Unterhaltung das Vertrauen des von ihm freundlich empfangenen Fremden, und dieser sagte sich bald, daß er es hier mit einem ungewöhnlichen Menschen zu thun habe, mit einem Verstande, dem die größte Bescheidenheit zur Seite stand, mit einem Herzen, das in voller Aufopferungsfähigkeit für die höchsten Güter der Menschheit schlug, mit einer Seele, welcher Freundschaft und Menschenliebe noch echte, wahre Begriffe waren."

Moser war ein Altersgenosse Heines und Gans' (er ward gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Lippehne, einem Städtchen der Neumark, geboren); seine äußeren Ver-

*) Strodtmann, H. Heines Leben I. 319 (3. Aufl.)

hältnisse waren ziemlich günstig, da er in einem angesehenen Bankhaus ein dauerndes, gut dotiertes Amt bekleidete. Seine freie Zeit benutzte er zu fleißigen und vielseitigen Studien, die er nicht etwa mit dilettantenhafter Oberflächlichkeit betrieb, sondern mit der Gründlichkeit eines Forschers und Fachgelehrten. Er war ein sehr guter Astronom und Mathematiker, aber ebenso heimisch in der modernen wie in den altklassischen Litteraturen; Shakespeare, Cervantes und Dante las er ebensogut in der Ursprache, wie Platon, Homer und Tacitus, und mehrere Jahre hindurch studierte er fleißig Sanskrit, wie er auch ein eifriger Hörer der Hegelschen Kollegien war. Für das Judentum empfand Moser eine heiße Liebe, die ihm um so mehr Schmerzen bereiten mußte, als all die Pläne, die von ihm und seinen Freunden zu dessen Neubelebung ersonnen waren, so schmählich mißlangen. „Die Juden! Die Juden!" rief er einst voller Bitterkeit aus, „es macht mich traurig, an sie zu denken. Es giebt keinen bittereren Kampf der Liebe und des Hasses in einer und derselben Sache, als diesen.' Was ihn aber stets vorteilhaft auszeichnete, das war die antike Entsagungsfähigkeit, die bei ihm nicht in die damals so allgemein verbreitete sentimentale Verweichlichung ausartete, sondern eine wahrhafte philosophische Resignation wurde. „Ich lebe auch eben nicht in der vollen Verwirklichung meiner Wiegenlieder und Jugendträume," schrieb er einst an einen vom Pessimismus angekränkelten Freund; „aber das Ächzen und Krächzen habe ich immer von mir fern gehalten. Was ein Stein, der vom Dache fällt, während ich vorübergehe, ändern und bestimmen kann, ist meine Sorge nicht. Die Wirklichkeiten, die nicht aus mir selbst geboren sind, verachte ich. Ich mag nichts von der Knechtschaft der Glückseligkeits-Philosophie wissen. . . . So arbeite denn, wenn du nichts zu genießen findest." „Mein einziger Trost ist die Wissenschaft," schrieb Moser in einem anderen Briefe, „nicht jene verkümmerte, verwachsene, welche Gelehrsamkeit heißt, sondern die freie, hohe, die das Haupt emporhält, die Himmel und Erde in Einem schauen läßt,

und die ganze Persönlichkeit mit dem Bewußtsein der Welt durchdringt. Mein gegenwärtiger Aufenthalt ist am Ganges; ich höre einen uralten Geist, der dort heimisch war, in seinen eigenen Tönen sprechen, und die großartig mystisch phantastischen Gestalten, die eine frühe Welt gleich jenen untergegangenen Tierorganisationen gebar, steigen aus tiefem Schachte vor mir herauf. Zu dieser geistigen Bergwerksarbeit hat mich der Widerwille gegen die einstweilige Werdung der politischen Dinge getrieben."*)

Um diese drei jungen Männer scharten sich etwa fünfzig Gesinnungsgenossen, zu denen eine Zeitlang auch Heinrich Heine zählte. Ihr Hauptziel war unleugbar die Reform des Judentums, nur sollte diese Reform nicht einzig in der äußeren Nachahmung des protestantischen Gottesdienstes bestehen, sondern an „Haupt und Gliedern" vorgenommen werden. Diese Ziele finden wir in den folgenden Ausführungen ausgedrückt, welche den gedruckten Statuten des Vereins vorangeschickt wurden. Es heißt da — in einem etwas schwerfälligen —, philosophisch zugespitzten Stile: „Das Mißverhältnis des ganzen inneren Zustandes der Juden zu ihrer äußeren Stellung unter den Nationen, seit vielen Jahrhunderten bestehend, aber stärker als je hervortretend in der neueren Zeit, welche durch einen allgewaltigen Ideenumschwung auch unter den Juden überall veränderte Bestrebungen hervorrief, die das drückende Gefühl des Widerspruchs täglich allgemeiner macht, fordert dringend eine gründliche Umarbeitung der bis jetzt unter den Juden bestandenen eigentümlichen Bildung und Lebensbestimmung, und ein Hinführen derselben auf denjenigen Standpunkt, zu welchem die übrige europäische Welt gelangt ist. Kann diese Umarbeitung wesentlich nur unmittelbar von den Juden selbst ausgehen, so kann sie auch wiederum nicht das Werk der Gesamtheit sein, sondern muß die geistesverwandten Gebildeten derselben zu Urhebern haben. Für diese Zwecke wirksam

*) Bei Strodtmann, a. a. O. S. 322 ff.

zu sein, beabsichtigt ein Verein, welcher sonach vorstellt: eine Verbindung derjenigen Männer, welche in sich Kraft und Beruf zu diesem Unternehmen fühlen, um die Juden durch einen von innen heraus sich entwickelnden Bildungsgang mit dem Zeitalter und den Staaten, in denen sie leben, in Harmonie zu setzen. So umfassend, wie der hier angegebene Zweck des Vereins ist, muß auch die gesetzmäßige Wirksamkeit desselben gedacht werden. Um diesen selber in allen möglichen Richtungen zu verfolgen, wird der Verein daher ebensowenig verabsäumen dürfen, von oben herab durch möglichst große und gediegene wissenschaftliche Bestrebungen, denen er Eingang und ein lebhaft zugewandtes Interesse zu verschaffen suchen muß, eine sichere Grundlage in den neuen Kreis erhobenen internen Leben zu gewinnen, als von unten herauf, durch Bearbeitung der Lebensansicht in den verschiedenen Ständen der (jüdischen?) Gesellschaft, den Boden für die Befruchtung durch reinere Erkenntnis empfänglich zu machen. Auf der einen Seite wird also alles, was dazu dienen kann, das Reich der Intelligenz zu vergrößern, benutzt werden, als Errichtung von Schulen, Seminaren, Akademien, thätige Beförderung schriftstellerischer oder anderer öffentlicher Arbeiten jeglicher Art; auf der anderen Seite soll aber auch durch Hinleitung der aufblühenden Generation zu Gewerben, Künsten, Ackerbau und wissenschaftlichen Ausübungen und durch Unterdrückung der einseitigen Neigung zum Handel, so wie durch Umarbeitung des Tones und der geselligen Verhältnisse allmählich jede dem Ganzen widerstrebende Eigentümlichkeit bezwungen werden."

Zur Erreichung dieses hohen Zieles, das sich der „Kulturverein" gestellt hatte, wurde zuerst ein „wissenschaftliches Institut" zu einer gemeinsamen Bearbeitung aller auf Juden und Judentum bezüglichen Studien ins Leben gerufen. Die Stifter des Vereins arbeiteten auf diesem Gebiete unermüdlich vorbildlich. „Gans erörterte in einem Cyklus von acht Vorträgen die Gesetzgebung über die

Juden in Rom; außerdem lieferte er Abhandlungen über die Geschichte der Juden in England und über das mosaisch-talmudische Erbrecht.“ Diese Vorträge zeigten „neben dem emsigsten Quellenstudium schon dieselbe geistvolle philosophische Auffassung rechtswissenschaftlicher Fragen, durch welche sich Gans später einen so glänzenden Ruhm erwarb.“ Zunz begann seine rabbinischen Forschungen, in denen er später die höchste Meisterschaft erreichen sollte. Moser wiederum hielt Vorlesung über den Gang der jüdischen Geschichte und den Einfluß des Christentums auf das Judentum. Auch die anderen Genossen arbeiteten fleißig am wissenschaftlichen Institute mit, namentlich als bald darauf (1822) die „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums“ unter der bewährten Leitung Zunzens als Organ dieser Forschungen ins Leben trat. Neben den jungen Stürmern fand sich auch der alte Kämpe Lazarus Bendavid ein, der eine Abhandlung über den Messiasglauben der Juden veröffentlichte. Freilich konnte man von dem eifrigen Kantianer Bendavid keine kulturhistorische Studie über dieses Thema erwarten. Der Messiasglaube der Juden hat im Laufe der Jahrtausende verschiedene Wandlungen durchgemacht. Ursprünglich war es der „Kriegsgesalbte“, ein mächtiger Fürst aus dem Hause David, den das jüdische Volk in der Zeit des politischen Niederganges so sehnsuchtsvoll erwartete. Zur Zeit der Römerherrschaft in Palästina, als beim jüdischen Volk unter dem schweren Drucke jede Hoffnung auf eine Besserung der materiellen Lage und auf einen nationalen Aufschwung schwinden mußte, erhielt der erhoffte Messias in dem Volksglauben die Gestalt eines „Paraklet“ (wie er bereits bei Philo, also noch in der vorchristlichen Litteratur vorkommt), eine Begriffsvorstellung, die später in die evangelische Litteratur mit aufgenommen wurde. In den ersten Jahrhunderten des Exils bildete der Messiasglaube bei den Juden gleichzeitig ein Stück Volkspoesie (wie sie in der palästinensischen Agadah eine so schöne Form annahm) und den Inbegriff alles Hoffens während der vielen Jahrhunderte

ihrer Leidensgeschichte. Dem in den rationalistischen Anschauungen des vorigen Jahrhunderts aufgewachsenen Bendavid konnte dieses Phantasiegebilde der Volksseele nicht verständlich sein; er zergliederte den Messiasglauben nach der Methode der formalen Logik und kommt zu dem Schlußsatze, daß es „kein Mensch dem Juden verarge, wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleichgestellt und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der völligen Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen."

Überhaupt krankten alle Unternehmungen des „Kulturvereins" mitsamt dem „wissenschaftlichen Institut" und der „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums" an dem Hauptübel, daß die Mitarbeiter an diesem Kulturwerk zuerst so wenig Berührung mit der jüdischen Vergangenheit hatten, d. h. daß ihnen das richtige Verständnis für die Kulturentwickelung des jüdischen Volkes in den verschiedenen Ländern und verschiedenen Zeiten fehlte; andererseits aber auch daran, daß sie fast außerhalb der jüdischen Kreise standen und der großen Masse, wie sie sich selbst ausdrückten, „von oben herab" eine neue Kultur aufoktroyieren wollten, und zwar dieses mit einemmale und ohne jedes vermittelnde Übergangsstadium. Kein Wunder also, daß das große Publikum allen diesen Bestrebungen gegenüber kalt und teilnahmslos blieb. Die Freunde einer zeitgemäßen Reform des Judentums hatten gar kein Interesse an den weitausholenden wissenschaftlichen Untersuchungen, deren praktische Ziele für sie dunkel blieben, das lesende Publikum verstand die Abhandlungen der Zeitschrift nicht; während die rechtgläubigen Elemente instinktiv eine Abneigung gegen alle diese Bestrebungen hatten. Heinrich Heine, ein eifriger und warmer Anhänger des Vereins urteilte über die Zeitschrift vorurteilslos: „Ich habe die Zeitschriften erhalten," schrieb er, „und selbige bereits aufgeschnitten, durchblättert und teilweise mit Ärger gelesen. Ich will gar nicht in Abrede stellen, daß die Sachen darin gut sind, aber ich muß freimütig gestehen — und erführe es auch der Redakteur:

— der größte Teil, ja drei Viertel des dritten Heftes ist ungenießbar wegen der verwahrlosten Form. Ich will keine poetische Sprache, aber eine verständliche, und ich bin fest überzeugt: was ich nicht verstehe, versteht auch nicht David Levy, Israel Moses, Nathan Itzig, ja vielleicht nicht einmal Auerbach II (einer der damaligen jungen jüdischen Prediger). Ich habe alle Sorten Deutsch studiert, Sächsisch-Deutsch, Schwäbisch-Deutsch, Fränkisch-Deutsch — aber unser Zeitschriftdeutsch macht mir die meisten Schwierigkeiten. Wüßte ich zufällig nicht, was Ludwig Markus und Dr. Gans wollen, so würde ich gar nichts von ihnen verstehen. Aber wer es in der Korruptheit des Stils am weitesten gebracht hat in Europa, das ist L. Bernhardt. Bendavid ist klar, aber was er schreibt, paßt weder für die Zeit noch für die Zeitschrift. Das sind Aufsätze, die anno 1786 im theologischen Journal passend gewesen wären".*)

Die Leiter des „Kulturvereins" erkannten nicht das Grundübel, an dem ihr gewiß gut gemeintes Werk krankte, weshalb sie der Teilnahmslosigkeit des jüdischen Publikums ihrem ebenso eifrigen wie uneigennützigen Thun gegenüber bitter grollten. Die Mitgliederzahl des Vereins blieb eine geringe und alle Aufrufe blieben fruchtlos. Der Verein faßte den löblichen Plan, eine Bibliothek für die Wissenschaft des Judentums zu gründen, aber auch dieser Plan konnte wegen Geldmangels nicht zur Ausführung gelangen. Die reichen und gebildeten Juden jener Zeit hatten für derartige Zwecke ebensowenig Verständnis und noch viel weniger Geld wie heutzutage. Mußte doch die kostbare und überaus reichhaltige Oppenheimsche Büchersammlung, die Jahrzehnte hindurch in Deutschland, in Kisten verpackt, verpfändet und für einen Spottpreis käuflich war, nach Oxford auswandern, da sich unter der ganzen deutschen Judenheit nicht die Summe von 9000 Thalern aufbringen ließ, für welche die Bibliothek schließlich nach England verkauft wurde. Die

*) Strodtmann a. a. O. S. 292.

Einnahmen des Vereins waren unzulänglich auch für minder kostspielige Unternehmungen. „Es bedurfte nur wenige Jahre, um das betrübende Resultat festzustellen, daß der Verein zur Deckung der Unkosten seiner sämtlichen Bestrebungen fast ausschließlich auf die Beiträge seiner meist wenig bemittelten ordentlichen Mitglieder angewiesen war, deren Zahl sich erst im Laufe des Jahres 1822 auf cirka fünfzig erhob." Am 28. April desselben Jahres mußte Eduard Gans in dem von ihm verfaßten Jahresbericht die beschämende Mitteilung machen: „Von allen reichen Glaubensgenossen war keiner, der, so sehr er auch unserm Streben seine Billigung werden ließ, so sehr er auch seine Begeisterung für alles an den Tag legte, was von uns ausging, dem Verein oder einer seiner Anstalten zu bestimmtem oder unbestimmtem Zwecken irgend ein freiwilliges Geschenk hätte zukommen lassen."

Auch die Bestrebung des Vereins, die jüdische Jugend von dem Handel abzulenken und anderen Gewerbzweigen, namentlich aber dem Ackerbau zuzuführen, scheiterte am Ende an der Unzulänglichkeit der Geldmittel. Der Verein beabsichtigte im Jahre 1822 eine Ackerbau-Kommission zu errichten und war bemüht, sich eine Liste aller jüdischen Ökonomen anzulegen; aber auch dies führte zu keinem praktischen Resultat, da von keiner Seite Hilfe und Unterstützung zu erlangen war. Es waren damals manche jüdische Jünglinge, die sich gern dem Ackerbau gewidmet hätten, aber von den christlichen Gutsbesitzern wegen ihres Glaubensbekenntnisses zurückgewiesen wurden.

Unter solchen Umständen mußten endlich auch die Führer des Vereins, die ihre Sache lange genug zäh verteidigt hatten, völlig entmutigt werden. Die Teilnahmlosigkeit der jüdischen Welt all diesen hochherzigen Bestrebungen gegenüber ermüdete auch die Eifrigsten. „Wenn solcher Unverstand," klagte Gans voller Bitterkeit, „wenn solcher Unverstand, solcher Mangel an Enthusiasmus herrscht, wenn die Geist- und Gedankenlosigkeit so tief um sich greift, so ist es der Mühe nicht wert, sich um solch

Gesindel zu kümmern." Er prophezeite dem jüdischen Stamme schlimme Tage, da in ihm „das rein Äußerliche und Materielle des Alltags- und Schlaraffenlebens" immer mehr überhand genommen. „Die Begeisterung für Religion, die Gediegenheit der alten Verhältnisse ist geschwunden, aber es ist keine neue Begeisterung hereingebrochen, es hat sich kein neues Verhältnis erbaut. Es ist bei jener negativen Aufklärung geblieben, die in der Verachtung und Verschmähung des Vorgefundenen bestand, ohne daß man sich die Mühe gegeben hätte, jener leeren Abstraktion einen anderen Inhalt zu geben. Es ist ein Zustand der vollendeten Auflösung. Sehen wir etwa auf die Einheit oder Innigkeit des Gemeindewesens, so finden wir weder Schutz und Verteidigung gegen Angriffe von außen her, noch Kräftigkeit und Vernünftigkeit in der Verwaltung von innen. Sehen wir auf die Gemeindeglieder selbst, so sind es atome Teilchen zur Verfolgung unendlicher partikularer Zwecke, zerschnitten und aufgelöst, jedes sich auf sich stellend und sich für das Höchste haltend. Da ist keine gemeinsame Innigkeit, welche sie verbindet, als etwa die Furcht, kein höheres Interesse, wofür sie irgend etwas von ihren zeitlichen Gütern zu opfern imstande wären, als etwa die Mitleidigkeit: das ist die Tugend, zu deren Fahnen sie geschworen haben, weil es eben die sinnliche Tugend ist. Wo man sie angreift: es ist diese Tugend, die sich ins Mittel legen muß, und wenn man ihnen vorwirft, daß sie keine öffentlichen Schulen und keine Verdienste um geistige Bildung haben, so ist es das öffentliche Lazarett, welches die Verteidigung übernehmen soll. Sehen wir auf die Bildung des Einzelnen — wo sind die wissenschaftlichen Männer, die zeitgemäß gebildeten, die an der Spitze der Verwaltung stehen? wo sind die überhaupt, die würdig repräsentieren durften? Was von europäischer Bildung gewonnen ist, das ist nicht die echte Gediegenheit derselben, sondern jene schale und leere Außenseite, jenes Prunken mit den Formen und Ceremonien des Lebens, die um so unerträglicher werden,

je weniger man vom Inhalte merkt. Daß nun dieses von innen ganz morsche Gebäude von außen etwas aufgeputzt erscheine, dazu hat man von guten alten Zeiten her das Schild der Aufklärung zum Aushängeschilde genommen, daß es wenigstens die Firma zeige, unter der man fortzuhandeln gedenkt."

Auch dieser Appell an das jüdische Publikum blieb fruchtlos. Im Herbst 1823 befand sich der so hoffnungsfreudig ins Leben gerufene „Kulturverein" bereits in den letzten Zügen. „Wenn mich die Besseren so ohne Unterstützung lassen," klagte Zunz voller Erbitterung, „an die Schlechteren kann ich nicht apellieren! Der Verein scheint mir auch nicht zum Ziele zu kommen, und das durch die Schuld des greulichen Verfalles der Juden. Keine seiner Institutionen will so recht gedeihen; ein großer Teil seiner Mitglieder rührt sich kaum . . . Ehe wir nicht einige begeisterte reiche Juden bekommen, kommen wir nicht weiter; solche jedoch brauchen wir nur für Geld sehen zu lassen, so rar sind sie in Deutschland." Im Sommer 1824 spricht sich Zunz noch entschiedener aus: „Dahin bin ich gekommen," hieß es in einem seiner Briefe an Wohlwill, „an eine Juden-Reformation nimmermehr zu glauben; der Stein muß auf dieses Gespenst geworfen und dasselbe verscheucht werden . . . Die Juden und das Judentum, das wir rekonstruieren wollten, ist zerrissen und die Beute der Barbaren, Narren, Geldwechsler, Idioten und Parnaßim (Gemeindevorsteher). Noch manche Sonnenwende wird über dieses Geschlecht hinwegrollen, und es finden wie heute: zerrissen, überfließend in die christliche Notreligion, ohne Halt und Prinzip, zum Teil im alten Schmutz, von Europa beiseite geschoben, fortvegetierend, mit dem trockenen Auge nach dem Esel des Messias oder einem anderen Langohr hinschauend, — zum Teil blätternd in Staatspapieren und dem Konversations-Lexikon; bald reich, bald bankerott; bald gedrückt, bald toleriert. Die eigene Wissenschaft ist unter den deutschen Juden erstorben, und für die europäische haben sie deswegen keinen Sinn, weil sie sich

selber untreu, der Idee entfremdet und die Sklaven bloßen Eigennutzes geworden sind."

Als Zunz diese bitteren Worte niederschrieb, war der Verein mitsamt der Zeitschrift bereits eingeschlafen. Die Zeitschrift hörte auf zu erscheinen und der Verein verschwand geräuschlos aus der Öffentlichkeit. Die Reformbewegung in Hamburg blieb ein lokales Ereignis; die geistvollen Männer, die sie früher mit hochgespannten Erwartungen begrüßt, fanden in ihr keine Befriedigung mehr. „Die Hamburger täuschen sich gewaltig," schrieb Moser, „wenn sie ihren Tempelbestrebungen eine universelle Bedeutung beilegen; aber es ist eine Täuschung, die man ihnen lassen kann. Was brauchen sie zu wissen, daß sie selbst im Übergange sind." „In ausgestopften Rabbinern in zoologischen Museen wäre noch mehr Judentum zu finden, als in den lebenden Tempelpredigern." Auch Heine spottete unaufhörlich über den „neuen israelitischen Tempel", mit dem „reinen Mosaik-Gottesdienst" und „orthographischen deutschen Gesängen", über die „gerührten Predigten" und „Schwärmereichen", über die „gute, reinliche Religion" u. dgl. Die Reformbewegung stagnierte vollständig, nicht infolge der Opposition von seiten der Altgläubigen, denn diese waren im Kampfe gegen die Neuerungen unbeholfen und ungeschickt genug, sondern infolge des unter den gebildeten Elementen immer mehr überhand nehmenden Indifferentismus, der der Reformbewegung den schwersten Schaden that. Indessen sollten die opferwilligen Bemühungen der für die Neubelebung des Judentums begeisterten Männer nicht fruchtlos bleiben; einige Jahrzehnte später ging die „unter Thränen ausgestreute Saat" herrlich und fruchtreif auf.

Dritter Abschnitt.

Neues Leben.

Im Sommer 1824, als alle Hoffnungen auf eine gedeihliche Entwickelung der Reformbestrebungen unter den deutschen Juden bereits geschwunden waren, schrieb Leopold Zunz resigniert: „Der Verein (Kulturvein) ist nicht an den Spezialvereinen gestorben, welches bloß die Folge eines Verwaltungsfehlers hätte genannt werden dürfen, sondern er hat in der Wirklichkeit nie existiert. Fünf bis zehn begeisterte Menschen haben sich gefunden und, wie Moses, auf die Fortpflanzung dieses Geistes zu hoffen gewagt. Das war Täuschung. Was allein aus diesem Mabul (Sintflut) unvergänglich auftaucht, das ist die Wissenschaft des Judentums; denn sie lebt, auch wenn Jahrhunderte lang sich kein Finger für sie regte. Ich gestehe, daß, nächst der Ergebung in das Gericht Gottes, die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mein Trost und Halt ist. Auf mich selbst sollen jene Stürme und Erfahrungen keinen Einfluß haben, der mich mit mir selber in Zwiespalt bringen könnte. Ich habe gethan, was ich zu thun für meine Pflicht hielt. Weil ich gesehen, daß ich in der Wüste predige, habe ich aufgehört zu predigen, doch nicht um dem Inhalte meiner Worte treulos zu werden .... Nach dem bisherigen werden Sie leicht schließen, daß ich für keine geräuschvolle Auflösung des Vereins stimmen kann. Eine solche, wenn sie nicht aus bloßer Eitelkeit eingegeben sein und an die Fabel des berstenden Frosches erinnern soll,

wird vor den Augen der Juden ... ebenso wirkungslos wie alles Bisherige vorübergehen. Nichts bleibt den Mitgliedern, als treu sich selber in ihren beschränkten Kreisen zu wirken, nnd Gott das Weitere zu überlassen."

Diesen Worten ließ Zunz zeitlebens auch die That folgen; er hat bis zu seinem achtzigsten Lebensjahr, oft unter Sorge und Not, die jüdische Wissenschaft gefördert, aus den Schächten des jüdischen Schrifttums verborgene Schätze geholt und jüngere Genossen zur Mitarbeiterschaft an diesem Werke angeeifert. Ein „Mann der Rede und der That, hat er geschafft und gewirkt, wo andere träumten und mutlos hinsanken."

Eine dringende Forderung jener Zeit war, für das mutlos gewordene Geschlecht die Geschichte des jüdischen Stammes zu schreiben; den Nachkommen, welche den Widerwärtigkeiten ihrer Zeit nicht stand zu halten vermochten, das Beispiel der opfermutigen Väter vorzuführen. Der Umstand, daß der jüngeren Generation die Kenntnis der jüdischen Geschichte vollständig abging, hatte sich an der Judenheit schwer gerächt, als es galt, der unverdienten Zurücksetzung, der aus Unwissenheit herrührenden Schmähung des Judentums den Stolz auf die ruhmreiche Vergangenheit des jüdischen Stammes entgegen zu setzen. Es fehlte der deutschen Judenheit das schützende Selbstbewußtsein, das sie nur durch Vertiefung in die Annalen der jüdischen Geschichte hätte finden können. Eine große Verzagtheit ergriff die gebildete Jugend, welche die Geschichte ihres eigenen Stammes, das Wesen des Judentums und dessen Vergangenheit eigentlich nur noch aus den Schmähschriften der Gegner kannte. Zum Teil sprachen sogar die Juden selbst die schmähenden Redensarten nach, die um jene Zeit über Juden und Judentum üblich waren. Konnte sich doch David Veit, der sonst ideal gesinnte Freund der Rahel, zu der gehässigen Bemerkung versteigen, er habe in Hannover, wo er zeitweilig sich aufhielt, außer den Juden nichts Schmutziges gefunden. Die wegwerfenden Worte Heines, „das Judentum sei gar keine Religion, sondern ein Unglück," drückten so

ziemlich die Gefühle über das Judentum aus, wie sie damals unter den gebildeten Juden Deutschlands allgemein vorherrschend waren. Dem gegenüber sollte die jüdische Geschichte den Nachweis führen, daß das Judentum sich um die Gesittung der Menschheit reichlich verdient gemacht habe, daß die mißliche Lage der Juden wohl ein Unglück, aber gewiß keine Schande sei, am allerwenigsten eine Schande für die schwache Minderheit, der man die unveräußerlichen Menschenrechte mitten unter der europäischen Civilisation vorenthielt.

Leopold Zunz dachte damals an dieses Werk zu gehen, als ihm ein gleichalteriger Gesinnungsgenosse darin zuvorkam. Markus J. Jost (geb. am 22. Februar 1793 in Bernburg, starb am 20. November 1860 in Frankfurt a. M.) war es, der sich zuerst an dieses verdienstliche Werk mutig heranwagte. In seiner „Geschichte der Israeliten", welche in neun Bänden (Berlin 1820—1829) erschien, unternahm er es, ein Gesamtbild der jüdischen Vergangenheit, insbesondere seit dem Abschluß der biblischen Geschichtsdarstellung, bis auf seine Zeit zu liefern. Als Vorbild konnte ihm höchstens das bekannte gegen Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erschienene Geschichtswerk des protestantischen Geistlichen Jacob Basnage dienen, der indessen von den jüdischen Geschichtsquellen fast gar nichts wußte und außerdem, trotz seiner edlen, menschenfreundlichen Gesinnung, doch seinen konfessionellen antijüdischen Standpunkt nicht verleugnen konnte. Basnage hat zwar niemals in den judenfeindlichen Ton eingestimmt, der um jene Zeit gerade unter den protestantischen Gelehrten verbreitet war; aber er behandelte die jüdische Geschichte als eine Art Schicksalstragödie —: die bei weitem nicht so verworfenen Juden der Gegenwart haben für die Sünden ihrer längst heimgegangenen Vorfahren zu leiden, die Jesum Christum verwarfen. Diese Auffassung war der enge Rahmen, in welchen der protestantische Theologe das Bild der jüdischen Geschichte in der nachchristlichen Zeit hineinzwang; von der herzerschütternden Tragik der jüdischen Geschichte hat er

keine Ahnung, weil ihm die jüdische Litteratur und das jüdische Kulturleben in seiner reichen Mannigfaltigkeit völlig unbekannt waren.

Markus Jost besaß bedeutende Kenntnisse auf dem Gebiete des jüdischen Schrifttums, und mit großem Fleiß ging er daran, die zerstreuten und versplitterten Bausteinchen zu sammeln, um sie zu einem Gesamtbau zu benutzen. In der talmudischen und rabbinischen, namentlich in der agadischen Litteratur sind zahlreiche geschichtliche Reminiscenzen von großem Wert enthalten, die der gewöhnliche Leser leicht übersieht oder für bedeutungslos hält, während sie durch die Behandlung des Geschichtsforschers zu wichtigen Dokumenten der jüdischen Geschichte werden. Markus Jost gebührt unstreitig der Ruhm, diese bis dahin verborgen gewesenen Geschichtsquellen zuerst erschlossen zu haben, mag sonst seine Arbeit auch bereits für überholt gelten. Man darf niemals bei der Beurteilung seiner Leistungen vergessen, daß all die Spezialforschungen über einzelne Gebiete der jüdischen Geschichte und Litteratur, die später so viel Licht über die Vergangenheit des jüdischen Stammes verbreiteten, damals, als er mit seinem Geschichtswerke den Anfang machte, noch nicht vorhanden waren. Ein großer Teil der nachher bekannt gewordenen, handschriftlich aufbewahrten Geschichtsquellen war anfangs der zwanziger Jahre völlig unbekannt, der gegenseitige Gedankenaustausch unter den Gelehrten und Forschern war ein noch sehr mangelhafter, und das Interesse für die jüdische Geschichte unter den Juden erst im Entstehen begriffen.

Niemand war aber auch mehr geneigt, die Mängel dieser ersten „Geschichte der Israeliten" vorbehaltlos anzuerkennen, als der ebenso kenntnisreiche wie bescheidene Markus Jost selbst.*) Im Jahre 1856 schrieb der von den jüngern Genossen vielfach angegriffene Historiker folgende Worte nieder,

*) Ich muß dieses insbesondere gegen das ungerechte und harte Urteil hervorheben, das Grätz (Geschichte der Juden Bd. 11 S. 456) über Jost fällt. Eine ausführlichere Darlegung des Verhältnisses Grätzens zu Jost habe ich an anderer Stelle versucht.

die von seiner Wahrheitsliebe zeugen: „Die Unzulänglichkeit meiner Forschungen erkenne ich bereitwillig an. Denn vor vierzig Jahren, in jugendlichem Alter, hatte ich's unternommen, eine neue Stadt in einer bis dahin unbewohnten Gegend zu erbauen; ich unternahm diesen Bau mit leeren Händen, ohne genügendes Baumaterial und sonstige Mittel. Es konnte mir aber damals nicht unbekannt bleiben, daß sich nachträglich die Mängel dieses Unternehmens herausstellen würden; die jüngere Generation wird später manches veraltet, ungeeignet oder unpassend finden und an dem Bau Änderungen vornehmen, wie es bei jedem neu ins Leben gerufenen Werke zu geschehen pflegt. Niemals ist es mir eingefallen, die beabsichtigten Verbesserungen zu stören, es denen übel zu nehmen, welche dasjenige niederreißen wollen, was ich vor Jahrzehnten errichtet habe. Im Gegenteil, ich erkenne dies als notwendig und förderlich an." *)

Diese erste „Geschichte der Israeliten", die später durch einige ähnliche historischen Arbeiten desselben Verfassers ergänzt wurde, fand beim jüdischen und christlichen Publikum eine freundliche Aufnahme. Sie wurde vielfach gelesen und auch zu ernsten Studien über Juden und Judentum benutzt. Indessen hat ein wichtiger Umstand dazu beigetragen, sie bald bei der jüdischen Leserwelt zu verdrängen. Abgesehen von den vielen Berichtigungen, die dies Geschichtswerk infolge der nachher erst entwickelten Forschung auf diesem Gebiete notwendig erfahren mußte, war man bald in jüdischen Kreisen auch des „trockenen Tones" satt, in welchem Josts „Geschichte der Israeliten" geschrieben war. Jost selbst ist in den rationalistischen Kreisen der Berliner Gesellschaft unmittelbar nach den Befreiungskriegen aufgewachsen und hat für sein ganzes Leben diese nivellierenden Anschauungen nicht los werden können. Er

---

*) Aus dem Hebräischen übersetzt (nach einem Briefe Jost's, abgedruckt in dem hebräischen Jahrbuche Kerem Chemed IX. S. 133 f.).

hat stets den Standpunkt vertreten, daß der jüdische Stammes-Partikularismus in unseren Tagen ein überwundener Standpunkt sei, und in dieser Anschauung hat er auch seine „Geschichte der Israeliten“ geschrieben. Er befleißigte sich daher in Bezug auf Juden und Judentum der weitgehendsten Objektivität, einer Objektivität, die in eine Subjektivität zu Gunsten der anderen Partei ausartete, wie S. L. Rapoport treffend bemerkte. Indem Jost die Tragik der jüdischen Geschichte, als den Kampf einer nationalen und religiösen Idee um das Dasein, mitten unter entgegengesetzten, ja feindlichen Kulturerscheinungen, nicht genügend zu würdigen verstand; indem bei ihm alles als ein konfessioneller Hader von lokaler Bedeutung, als bedauerliches, höchstens verzeihliches Mißverständnis von beiden Seiten erscheint: fehlt in seiner „Geschichte der Israeliten“ das Gesamtbild der jüdischen Vergangenheit, die Idee, welche das Judentum in allen Zeiten und in allen Landen umfaßt. In seiner geschichtlichen Darstellung löst sich Alles in einzelne Vorfälle und Ereignisse auf, denen der pragmatische Geist und der historische Organismus fehlen. Das sind die Hauptfehler der Jostschen Geschichte, die gleich in den vierziger Jahren herausgefühlt wurden, als unter den deutschen Juden wieder das Stammesbewußtsein und das wissenschaftliche Leben sich zu regen anfing.

Leopold Zunz sah sich durch die Geschichte Josts von der geplanten Arbeit abgelenkt; er wählte für seine Forschungen ein anderes Gebiet, wenn er auch stets dem in den Jugendjahren gewählten Thema treu blieb. Das Judentum und die Vergangenheit des jüdischen Stammes sollten historisch und kritisch beleuchtet werden, aber nicht in der Form philologischer Pedanterie und Kleinlichkeitskrämerei,*) sondern als bewunderungswürdiges Gemälde

*) Zunz hat bekanntlich in der philologischen und archäologischen Erforschung des Judentums und seiner Litteraturschätze Schule gemacht. Leider haben mehrere Epigonen diese lebensvolle Wissenschaft zum Ausgangspunkt kleinlicher Wortklaubereien gemacht und sie dadurch beim großen Publikum in Mißkredit gebracht. Damit wollen wir

in seiner Farbenmannigfaltigkeit: das Gesamtjudentum, wie es uns in historischer Beleuchtung erscheint, in seinen glänzenden Prachtgewändern sowohl, wie auch in seinem düsteren Trauerkleide. Zunz war für die jüdische Geschichte ein „rückwärts gekehrter Prophet“, der alle Ereignisse, politische, kulturelle und litterarische, überschaute und in ihre psychologische Tiefe drang. Er beschönigte nichts, aber er verstand und erklärte alles im Gange der geschichtlichen Entwickelung, im Zusammenhange mit den Zeitumständen. Er führte uns Bilder aus der Vergangenheit vor, die uns erfreuen und erbauen; aber auch solche, die uns wehmütig stimmen oder unseren Zorn hervorrufen. Für die Tragik der jüdischen Geschichte hatte Zunz Verständnis wie kein zweiter Historiker, bei ihm artet die Geschichtsmalerei niemals in Polemik und Händelsucht aus, vielmehr wird dem Leser überlassen, selbst das Urteil und die Nutzanwendung aus der Geschichte herauszufinden. Auch seine Sprache ist für die Geschichtsdarstellung sehr geeignet: knapp, lebhaft, schwungvoll, aber nicht phrasenhaft und deklamatorisch, stets würdig und fesselnd durch den Ernst, mitunter sogar die Herbheit der Diktion, erscheint sie oft epigrammatisch zugespitzt, sarkastisch und voller Schärfe, aber nicht in beabsichtigter Satire, sondern durch die Zusammenstellung der aufeinander folgenden Ereignisse. Zunz war einzig in seiner Art, neben der Bosheit der Judenhasser auch ihre Beschränktheit, ihre lächerliche Pedanterie und ihre Dummheit zu beleuchten. Es geht durch diese Darstellung ein warmer Ton der Menschenliebe und der Versöhnlichkeit. Ist das Schlechte eher Ausfluß der Dummheit als der Bosheit, so empfindet man schließlich

---

uns hier nicht beschäftigen; aber es darf nicht verschwiegen werden, daß sich manche auch an den Namen Zunzens herangewagt, indem sie das Witzwort über jene wortklaubenden Pedanten in Umlauf brachten: „sie schmunzeln, sie zunzeln“. Sie übersahen aber, daß bei dem Altmeister der jüdischen Forschungen alles, selbst das Kleinste, mit zum Gesamtbau der jüdischen Geschichte gehört und ein Stück jüdisches Kulturleben bedeutet.

auch mit den Bösen eine Art Mitleid, jedenfalls wird dadurch unserm Zorn der Stachel benommen, denn das über die Juden hereingebrochene Leid betrachten wir dann als einen elementaren Schaden. Die im Mittelalter oft wiederkehrenden Judenmetzeleien haben wir als die Wirkung der bestialischen Natur im Menschen zu betrachten, eine Erscheinung, die ebenso natürlich ist, wie die Invasion von Heuschrecken, die ein Kulturfeld abfressen, oder wie die Überflutung der durch Regengüsse angeschwollenen Flüsse, die Verderben verbreiten.

Lassen wir Zunz in seinen eigenen Worten ein Bild aus der Leidensgeschichte Israels im Mittelalter vorführen; dadurch erst wird uns Zunzens litterarisches Wesen in der Geschichtsdarstellung und in seiner Diktion recht klar:

„So schrecklich das Los der Juden in jenen Jahrhunderten war, so kann man sich kaum darüber wundern. Geschehen ja vor unseren Augen in uncivilisierten Ländern ähnliche Dinge, und eben so schreckliches den Sklaven von den weißen Barbaren. Das Mittelalter ist die Zeit der Barbarei, das heißt der vereinigten Herrschaft von Faustrecht, Unwissenheit und Pfaffentum; in jenem goldenen Zeitalter wurden einige herrliche Erfindungen gemacht, z. B. Ohrenbeichte und Cölibat, Bibelverbote und Karthäuser, Kreuzzüge und Hexenprozesse, Inquisition und Ketzerverbrennung. Pfaffentum und Raubgier haben den Flor der Provence zertreten, Spanien arm gemacht, Asien und Amerika entvölkert; Despoten und Priester haben auf ihrer Spur mehr Brandstätten und Elend zurückgelassen, als Scythen, Hunnen und Vandalen zusammengenommen. Unter Polen und Böhmen, Magyaren und Chorsaren, Franken und Bulgaren, Beduinen und Mongolen ist es ohne Frage den Juden besser ergangen, als unter den mittelalterlichen Christen. Die Geistlichen, deren Mordthaten um das Jahr 1150 und weiter in England überhand nahmen, haben in geopferten Albigensern, Waldensern, Protestanten und Ketzern ihre Milde hinlänglich bewiesen, und Israels Selicha (synagogale Gedichte, welche dem

Schmerz über die erlittenen Verfolgungen gewidmet sind) soll nur ein Blatt in diesem Buche bilden." „Den Juden, die in England, Frankreich und Deutschland wie eine Ware aus einer Hand in die andere gingen, wurde bald von Priestern und Machthabern, bald in roher Weise vom Volke zugemutet, sich taufen zu lassen, und im Weigerungsfalle floß oft Blut. Ein tausendfältiges Echo der Treue schallt uns bei solchen Auftritten aus der synagogalen Poesie entgegen . . . Unter dem Drucke entlud das edlere Gemüt sich seiner schönsten Säfte, und die gepreßte Blume gab ihren Duft, und der Gekettete erschien freier als sein Büttel." *)

Zwei Hauptquellen erschloß Zunz für die Geschichte der Leiden Israels, für eine jüdische Martyrologie, die sich so umfangreich gestaltete: die Agadah und die synagogale Poesie. In der Erschließung der Agadah für die jüdische Geschichte hatte er in Markus Jost einen gleichwertigen Mitarbeiter, da bei dem zeitlichen Zusammenlaufen ihrer Studien auf diesem Gebiete sich schwerlich eine Priorität bei dem einen oder dem anderen feststellen ließe; Zunz gebührt nur einstreitig der Ruhm, in die Tiefe der Agadah, als das Produkt des Volksgenius Israels, mit unvergleichlich psychologischem Verständnis eingedrungen zu sein, um aus ihr das innere Leben des jüdischen Stammes in seinen feinsten Nüancen zu erkennen. Hingegen war er der erste, der des Wesen der synagogalen Poesie und deren Bedeutung für die Geschichte der jüdischen Vergangenheit erkannt, der aus ihr das Seufzen und das herzbrechende Schluchzen der Jahrhunderte hindurch blutig Verfolgten herausgehört, der den synagogalen „Pijjut" (Synagogenlied) und die „Selichah" (Bußlied) als die laut sprechenden Zeugnisse der Leiden Israels der jüdischen Geschichte einverleibt hat. Die Sammlung der synagogalen Poesien verwandelte sich, um mit dem Altmeister der jüdischen Forschung zu sprechen, in ein Manifest des

*) Zunz, Die synagogale Poesie, S. 14—15.

unterdrückten jüdischen Volkes, das bald die innere Verderbnis bald den äußeren Druck schildert, und wird zugleich ein Denkmal der sittlichen Größe der edlen Dulder jenes Zeitalters.

Als Zunz seine segensreiche Thätigkeit in Angriff nahm, kannte man unter den deutschen Juden nur den geringsten — und auch unbedeutendsten Teil jener Poesien, und zwar nur soweit als sie in den Synagogen an den jüdischen Feiertagen und ausgezeichneten Sabbaten als Gebete eingeführt waren. Die für die jüdische Geschichte wichtigsten „Pijjutim", nämlich jene, die zur Zeit der Kreuzzüge und der durch diese hervorgerufenen Judenmetzeleien entstanden sind, waren aus Furcht vor der Censur aus den Gebetsammlungen entfernt worden; sie waren nur noch in handschriftlichen Sammelwerken oder in selten gewordenen Drucken zu finden. Zunz ging daran, diese zerstreuten Dokumente der jüdischen Geschichte zu sammeln. Außerdem waren auch damals unter den deutschen Juden die synagogalen Poesien der spanischen Schule, in künstlerischer Beziehung die wertvollsten, nur zum kleinsten Teile bekannt. Man hatte anfangs der zwanziger Jahre so wenig Interesse für die poetischen Schöpfungen des jüdischen Stammes, die im Mittelalter entstanden waren; „wie wertloser Plunder lagen diese Schätze herum, und kein Mensch wollte sich die Mühe nehmen, sie auch nur aufzulesen" (Abr. Geiger). Daß sich in der Folge der Sammelarbeit und der Erforschung jener Geistesprodukte so viel Interesse zuwandte, ist in Deutschland wesentlich Zunzens Verdienst. Er hat später in diesem verdienstvollen Unternehmen würdige Nachfolger gefunden, die teils selbst mit Eifer die zerstreuten Kleinodien sammelten, teils die von anderen gesammelten Poesien durch Übersetzungen und Nachbildungen dem großen Publikum zugänglich machten. Unter den Sammlern verdient besonderen Dank der unermüdliche J. L. Dukes, der, mittellos und ohne genügende Unterstützung, von Bibliothek zu Bibliothek wanderte, um die „verlorenen Handschriften" aufzustöbern

und die verborgenen Schätze zu heben. Unter den Nachbildern und Übersetzern verdient neben Kämpf, Geiger, Letteris in erster Reihe Michael Sachs Erwähnung. Sein größeres Werk, „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien", hat bekanntlich auch auf Heinrich Heine gewirkt und Veranlassung zu manchen der herrlichsten Schöpfungen der Heineschen Muse gegeben. Als Zunz aber mit diesen epochemachenden Arbeiten zuerst in die Öffentlichkeit trat, gehörte es noch in den „gebildeten" jüdischen Kreisen zum guten Tone, über die nationale Poesie des jüdischen Stammes zu spotten, weil man sie eben nicht verstand, wie es auch, charakteristisch genug, als ein „Erfolg" unseres Jahrhunderts gilt, daß die Poesien des Mittelalters, trotz der trefflichen Übersetzung, die Michael Sachs von ihnen geliefert, aus den meisten jüdischen Gotteshäusern verbannt wurden. So wurde im Laufe der letzten Decennien in fast allen Synagogen Deutschlands die altehrwürdige gottesdienstliche Ordnung beseitigt, „die, wie bei keinem Volke sonst, in sich allein eine Schatzkammer von Religion und Geschichte, von Poesie und Philosophie ausmacht."*)

Es war bereits die Rede davon, auf welche entschiedene Opposition die Einführung der Predigt bei den rechtgläubigen Elementen der deutschen Judenheit stieß, daß die preußischen Behörden sich auf die Seite der gegen diese „unjüdische Neuerung" demonstrierenden Orthodoxen stellten und den reformierten Gottesdienst verboten. Leopold Zunz, der selbst von diesem Verbote betroffen war, ging nun daran, in seinem epochalen Werke „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" den wissenschaftlichen Beweis zu führen, daß die Predigt nicht nur nicht „unjüdisch", sondern im Gegenteile ganz auf dem Boden des Judentums entstanden sei. Zu jeder Zeit haben es die Lehrer Israels als ihre heiligste Pflicht betrachtet, die Gemeinde in der Gotteslehre zu unterweisen, die Gebeugten

*) Zunz, a. a. O. S. 8.

und Trostbedürftigen zu trösten und zu ermutigen, die Morallehre des Judentums in den weitesten Kreisen des Volkes bekannt zu machen, das Gotteswort nicht als einen toten Buchstaben, sondern als den Urquell des Lebens in mündlichem Vortrage der lernbegierigen Zuhörerschaft verständlich zu machen. Der lebendige Vortrag hat seit uralten Zeiten in den jüdischen Gotteshäusern einen wichtigen Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes gebildet. „Möge der Vortragende Prediger oder Rabbiner, Lehrer oder Redner heißen, wenn er nur aus Bibel und Hagada das Wort Gottes, aus alten und neuen Leistungen das echte Gold, in der Gegenwart den wahren Beruf und für die Herzen die rechte Sprache zu finden weiß. Dann wird wiederum in deinem Tempel, o Tochter Zion! der göttliche Geist einkehren, wird sich vernehmen lassen in dem lebendigen, Thaten weckenden Wort, der Begeisterung voll, Institutionen für Israel erzeugend. Der entzündete Funken erlischt nicht wieder; ihn können Verfolgungen nur zu lichten Flammen anblasen, denn unwiderruflich, wie der Sieg der Freiheit und der Civilisation, der bürgerlichen Gleichstellung der Juden und ihrer wissenschaftlichen Kultur ist die Reform und der Triumph des diese Reform offenbar machendes Wortes. Beglückter als Propheten und Emoras (die Gesetzeslehrer in Palästina und Babylonien nach Abschluß der Mischnah, anfangs des dritten Jahrhunderts), Hagadisten und Darschanim, Prediger in altjüdischer Weisung, soll die Predigt der Rabbiner, der Vortrag des Religionslehrers neben Trost und Hoffnung, neben Lehre und Erbauung auch Segen und Freude gewähren, Segen dem freien Israel, Freude aber dem versöhnten Europa."*)

Von den Reformen in der Schule und im Gotteshause erwartete Zunz eine Neubelebung des Judentums. „Denn nicht in Äußerlichkeiten besteht die Reform, sondern in dem göttlichen Geiste der Frömmigkeit und der Erkenntnis, in dem Worte des Lehrers und des Rabbiners, das voll

*) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 496 (2. Aufl.).

ist dieses Geistes, in der Anstalt, die das Wort zur That macht, der Lehrschule und dem Gotteshause.“*)

Zunz war so glücklich, für die Begründung der jüdischen Wissenschaft, welche ihm seit den Jünglingsjahren als höchstes Ideal vorgeschwebt, gleichwertige Mitarbeiter zu finden, bei denen er, wie er oft selbst hervorhebt, Belehrung und Förderung seiner Forschungen in reichlichem Maße fand. Diese Männer verdienen umsomehr hier eine eingehende Behandlung, als sie bis jetzt dem großen Publikum unbekannt geblieben sind. Selbst Zunz, der nicht nur für die jüdische Wissenschaft eifrig thätig gewesen, sondern sein Leben lang für die bürgerliche Gleichstellung der Juden in Deutschland in Wort und Schrift eingetreten ist, war ja bei Lebenszeiten nur einem sehr kleinen Kreise bekannt. Noch weniger genannt sind leider die drei anderen ersten Mitarbeiter an der Begründung der jüdischen Wissenschaft: Nachman Krochmal, Salomo Jehudah Rapoport und Samuel David Luzzatto.

Die merkwürdigste Erscheinung unter diesen Männern, wenn auch in seinem Lebensschicksale überaus einfach, war unstreitig Nachman Krochmal. In Brody, einer damals blühenden Handelsstadt an der galizisch-russischen Grenze geboren (17. Februar 1785), wuchs er wie alle begabten Judenkinder in Polen auf: er wurde frühzeitig in das Studium des Talmuds eingeführt. Dieser Lehr- und Lernstoff war Jahrhunderte hindurch für die Juden das Salz des Lebens gewesen, ohne welches sie ebenfalls geistig verkümmert wären, wie die den Talmud verwerfenden Karaiten. Krochmals Vater war ein wohlhabender und gebildeter Kaufmann; Brody stand damals als freie Handelsstadt mitten im Weltverkehr und unterhielt Handelsbeziehungen mit den bedeutendsten Handelsplätzen. Salomon Krochmal, der Vater unseres kühnen Forschers, pflegte Handelsreisen nach Berlin zu unternehmen, wo er mit Moses Mendelssohn und dem ihm nahestehenden Kreis in Verbindung trat

*) a. a. O. S. 490.

Der Glanz, der von diesem Berlinischen Kreis ausging, warf seine Strahlen bis weit nach Polen, wo die geistig regen Juden von einer unbesiegbaren Sehnsucht nach der Erlernung profaner Wissenschaften erfaßt waren. Die Mendelssohnsche Pentateuch-Übersetzung nebst ihrer lichtvollen Einleitung in den Pentateuch wurde im Hause Krochmals fleißig gelesen. Nachman Krochmal war ein schwächlicher Knabe; „dem zarten Körper entsprach eine zarte Seele, und der stets delikate Zustand seines Befindens, der ihn von einer regen Thätigkeit zurückscheuchte, verwies ihn mehr auf ein inneres geistiges Leben.“ Mit acht Jahren begann er ohne fremde Hilfe Deutsch zu lernen, und zwar aus den Zeitungen, die damals von wundersamen Vorgängen in Frankreich zu berichten wußten. Nach der damaligen Sitte seiner Landsleute wurde Nachman Krochmal bereits im Jahre 1798, kaum vierzehn Jahre alt, verheiratet; seine Frau war die Tochter eines wohlhabenden Mannes in Zolkiew, drei Meilen von Lemberg entfernt. In der Regel war dieses so frühzeitig auferlegte Ehejoch für die begabten jüdischen Jünglinge in Polen die Ursache von unendlichen Leiden, wovon das Schicksal des genialen Salomon Maimon ein trauriges Beispiel bietet; für Nachman Krochmal aber war diese frühe Heirat insofern ein Glück, als er dadurch in das Haus reicher, und für ihn liebevoll besorgter Schwiegereltern kam, die ihm jede Aufregung fernhielten und ihn einzig beim Studium der jüdischen Lehre beließen. Auch die junge Gattin, ebenfalls fast noch ein Kind, umgab den eifrig Studierenden mit Liebe und Sorgfalt, so daß es nur der Fürsorge dieser Umgebung zu danken sein dürfte, daß Nachman Krochmal trotz der ihm angeborenen körperlichen Schwäche ein Alter von fünfundfünfzig Jahren erreichte (er starb in Tarnopol am 31. Juli 1840) und Zeitlebens sich den kühnsten Forschungen widmen konnte.

Krochmal war ein klar denkender Kopf, von staunenswerter Belesenheit in allen Fächern der jüdischen und der philosophischen Litteratur; auch in anderen Wissenschaften war er durchaus heimisch. Autodidaktisch studierte er die

altklassischen Sprachen und Mathematik, ferner die modernen Litteraturen, namentlich die der deutschen Klassiker, für die er große Bewunderung hegte. Sein Lieblingsstudium blieb aber stets die Philosophie; in die neuen deutschen philosophischen Systeme vertiefte er sich mit einer seltenen Hingabe. Er ging von der Kant'schen Philosophie aus, deren ethischer Gehalt ihn besonders ansprach, später ging er zu Fichte und Schelling über, um nachher Hegel für sein ganzes Leben treu zu bleiben. Die haarspaltende Dialektik der Hegelschen Philosophie mußte ihm, dem scharfsinnigen Talmudjünger, am leichtesten verständlich werden. Es ist aber merkwürdig, daß Krochmal am meisten für Hegels Philosophie der Geschichte, unstreitig das Bleibende in der Hegelschen Philosophie, eintrat und die gewonnenen Resultate auf die Auffassung des Judentums und dessen geschichtliche Entwickelung übertrug. Nachman Krochmal war der erste, der das Judentum als geschichtliche Erscheinung zu würdigen lehrte, wenn auch seine Ideen zuerst nur für den sehr kleinen und eng begrenzten Kreis ernster Denker bestimmt waren.

Die Kenntnisse, die sich Krochmal auf dem Gebiete des jüdischen Schrifttums erwarb, waren ebenso tiefdurchdringend wie vielseitig; er beherrschte das „große Talmudmeer", diese umfangreiche, weitverzweigte Litteratur mit einer seltenen Meisterschaft; nichts blieb ihm dunkel oder unbekannt. Aber ebenso heimisch war er unter den anderen schriftlichen Denkmälern der jüdischen Kultur; er drang in die Tiefe der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, in den Neuplatonismus, den Gnosticismus, dieses Gemisch von Neuplatonismus, Urchristentum und Judentum; ferner vertiefte er sich in den Geist der spanisch-arabischen Kultur: Abraham Ibn-Esra und Maimonides waren seine Lehrer. Abraham Ibn-Esra zog ihn durch die Klarheit und Kühnheit seiner Kritik an, die selbst vor den heiligen Büchern nicht halt machte; Maimonides wiederum durch seine überlegene, fast unheimliche Systematik, von der Samuel David Luzzatto das paradox erscheinende Wort aussprach, sie sei „unjüdisch"

Krochmal beherrschte eben dieses Wissen nichts als schulmeisterliche „Gelehrsamkeit", als totes Material, sondern als eine lebensvolle Wissenschaft. Sein Geist umfaßte das Judentum in allen seinen Phasen, überall, in die tiefsten Gänge der jüdischen Geschichte drang er mit seiner geisteshellen Forschung; er übersah alles und erklärte alles. Mit einem eminent philosophischen Sinne begabt, vereinigte er in seiner Auffassung alle Vorgänge des Judentums zu einem organischen Ganzen, das er so verständnisvoll zu schildern vermochte.

Nachman Krochmal war kein Litterat. Er hatte Scheu vor dem gedruckten Wort, das, in die Masse geschleudert, leicht mißverstanden werden kann. Wenn wir ein Buch veröffentlichen, kennen wir denn den Leser, dem es in die Hände fallen wird? Krochmal liebte es daher, nach antikem Muster in einem kleinen Kreise gleich scharfsinniger Jünger nur andeutungsweise zu sprechen. Er warf hier und da eine Bemerkung hin, die wie ein glänzender Meteor Licht verbreitete, dunkel gebliebene Vorgänge der jüdischen Geschichte mit einem Schlage in das helle Licht der wissenschaftlichen Kritik versetzte. Einer seiner begabtesten Jünger (Salomo Jehudah Rapoport), der sich später unsterbliche Verdienste um die jüdische Wissenschaft erworben, erzählt in einer biographischen Skizze über Krochmal, wie er diesen zum erstenmal gesprochen, seinen von philosophischer Weisheit durchtränkten Worten gelauscht und von ihm völlig umgewandelt, „wie ein ganz Anderer" weggegangen sei. Ein gewisser Zauber umfloß diesen kühn stürmenden Mann, diesen gewaltigen Geist in einem gebrechlichen Körper; denn auch in seiner Moral und in seiner Lebensweise bewährte er antike Seelengröße; er war ein Weiser nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinem Leben.

Die wenigen Freunde der jüdischen Wissenschaft erfuhren bald von diesem seltenen Manne, der in einem weltvergessenen Städtchen Galiziens wohnte und dort einen kühnen hochragenden Bau der jüdischen Wissenschaft aufzuführen begann. Seit Maimonides hatte die Judenheit einen so

vollendeten und alles umfassenden Weisen nicht hervorgebracht. Krochmal überragte aber Maimonides sowohl an philosophischer Tiefe als auch in der geschichtlichen Auffassung des Judentums; er war vor allem ein scharfsinniger und tief eindringender Kritiker, der nicht, wie Maimonides, alles Gegebene kritiklos annahm und in irgend ein Fach that. Krochmal forschte nach dem Wesen der Dinge und lehrte die verschiedenen Erscheinungen auseinander zu halten, den Kern von der Schale zu unterscheiden, das Judentum in seiner kulturhistorischen Entwickelung zu verstehen. Einzelne seiner lichtvollen Bemerkungen drangen nach Deutschland, wo dieser Forscher eigentlich an seinem Platze gewesen wäre. Denn in seiner galizischen Heimat mußte er auf die überfromme Umgebung Rücksicht nehmen, die sich zwar in ihrem Glaubenseifer an diesen edlen Mann eigentlich nicht heranwagte, aber seinen Umgang als den eines Ketzers scheute. Krochmal war milde und menschenfreundlichen Wesens und verstand auch den Fanatismus der frömmsten „Chassidim" zu besänftigen, aber er mußte sich doch von Zolkiew wegsehnen, namentlich als seine Gattin und Jugendgenossin starb und seine Vermögensverhältnisse infolge seiner geschäftlichen Unerfahrenheit einen rapiden Niedergang nahmen. Denn unser Forscher war weder Rabbiner noch Professor geworden, er blieb vielmehr Kaufmann; freilich konnte er dabei niemals die Hilfe seiner klugen und geschäftskundigen Frau entbehren, weshalb er deren frühen Tod doppelt schmerzlich empfinden mußte.

Er sah sich also im späteren Alter nach einer Lebensstellung um. Im Mai des Jahres 1836 schrieb er von Zolkiew aus: „Hier habe ich nichts mehr zu suchen, noch werde ich von jemand gesucht." Er hätte in Tarnopol bei seinen gut situierten Kindern liebevolle Aufnahme finden können, aber „er wollte gar zu gern sein Brot selbst verdienen." Er suchte daher in seiner Vaterstadt Brody eine Beschäftigung, für etwa — 600 Mark Jahresgehalt Jünglinge in der höheren Wissenschaft zu unterrichten. Man bot ihm das Rabbinat in Berlin an, wohin sein Ruf

mittlerweile gedrungen war, aber er fand es nicht mit seinem Wesen und seinen Anschauungen vereinbar, ein geistliches Amt zu bekleiden. Nicht einmal in seiner Vaterstadt wollte er einen Ruf von Gemeindewegen annehmen. „Nichts," schrieb er, „würde ich so sehr scheuen, als einen öffentlichen Ruf, oder eine Aufnahme, die nur von fern so aussähe, als wenn dieselbe von der Gemeinde im ganzen käme. Bei der Beschaffenheit unserer Gemeinden ist keine Sache würdig oder auch gering genug, um nicht der herrschenden Neigung zu Partei- und Streitsucht Stoff oder Vorwand geben zu können. Sollte ich die veranlassende, obschon unschuldige Ursache zu Zwist und Parteiung werden, würde mich dies mehr peinigen als selbst der Hungertod, dem ich zu entfliehen suche." Hingegen hörte Krochmal mit Vergnügen von der Absicht, ihn nach Berlin als Docent für die Wissenschaft des Judentums zu berufen, was jedoch nicht verwirklicht werden konnte.

So lebte er wenige Jahre in Brody; schließlich ließ er sich doch von seinen Kindern überreden, nach Tarnopol zu übersiedeln, wo er von der kleinen Gemeinde der Bildungsfreunde mit Liebe und Verehrung umgeben wurde. Als er am 31. Juli 1840 starb, ging ein Wehklagen durch die Judenheit, soweit man noch für derartige Forschungen Interesse hatte. Zunz schrieb ihm einen Nekrolog, in welchem er dem Verstorbenen, aber auch sich selbst ein würdiges Denkmal setzte.

Wenige Monate vor seinem Tode ordnete Krochmal an, daß seine schriftlichen Aufzeichnungen nach seinem Ableben Zunz zur Veröffentlichung übergeben würden. Diesem Wunsche kam man pietätvoll nach, und so erschien das posthume hebräisch geschriebene Buch des großen Forschers „Moreh Nebûchêha-Seman", das leider nur ein Torso geblieben ist. Es sind Abhandlungen über verschiedene wissenschaftliche Fragen des Judentums, namentlich über die geschichtliche Entwickelung der jüdischen Lehre und den Geist der jüdischen Geschichte, Abhandlungen, die sich ebenso durch Geistesschärfe wie durch erstaunliche Klarheit aus-

zeichnen. Der Stil ist knapp, absichtlich ein wenig dunkel gehalten, aber voller Leben und Ursprünglichkeit. Jeder Satz enthält eine historische Wahrheit, jede Redewendung eine unsterbliche Weisheitslehre. Das Buch hat zwar bis jetzt bereits drei Auflagen erlebt, aber es ist niemals eine Lektüre für das große Publikum geworden, da es beim Lesen ein tiefeingehendes Studium des jüdischen Schrifttums und umfassende Kenntnisse der Philosophie voraussetzt. Auch liebte es Krochmal, dem Leser etwas zu raten aufzugeben, indem er niemals für den oberflächlichen Leser schrieb, der in wissenschaftlichen Büchern nur so nebenher blättert. Für die Kenner aber ist das fragmentartige Buch Krochmals eine Fundgrube wahren Wissens in vielen Zweigen der jüdischen Wissenschaft und der mit dieser verbundenen Litteraturen. Daß aber Krochmal beim jüdischen Publikum vergessen und verschollen ist, daß sein hundertjähriger Geburtstag von keiner Gemeinde, von keiner jüdischen Korporation, von keinem Vereine und von keiner jüdischen Hochschule feierlich begangen wurde — dies gereicht weniger dem unsterblichen Forscher zur Unehre, als unserem zeitungspapiernen Zeitalter, in welchem die jüdische Jugend „alles“ erfährt, nur nichts von dem Leben und Wirken unserer wahrhaft großen Männer, die unter Armut und Entbehrung das Wertvollste im Judentum, seine Wissenschaft und seine Geschichte, vor dem Untergange gerettet haben. Hoffen wir, daß ein späteres Geschlecht wenigstens darüber erröten wird. —

Der begabteste und für die jüdische Wissenschaft fruchtbarste Jünger Krochmals war unstreitig Salomo Jehudah Rapoport. Er wurde am 1. Juni 1790 in Lemberg geboren. Sein Vater, selbst ein talmudisch gebildeter Mann, stammte aus einer alten angesehenen Familie, aus der eine große Anzahl Rabbiner und Gelehrte hervorgegangen ist. In Rußland, Polen, Deutschland und Italien blühte dieser weitverzweigte Stamm. Salomo Jehudah, der im Lemberger Ghetto aufwuchs, erhielt wie alle seine Altersgenossen im Ghetto eine sorgfältige,

aber einseitig talmudische Ausbildung; indessen wehte auch nach Galizien der Geist der Aufklärung herüber. Während der französischen Invasion im Jahre 1809 erlernte er, man sagt mit Hilfe eines französischen Offiziers, der die Begabung des Jünglings erkannt hatte, die französische Sprache und begann an der modernen Litteratur Geschmack zu finden. Ebenfalls frühzeitig mit der Tochter eines berühmten Talmudgelehrten verheiratet, war er als Beamter bei einer privaten Handelsgesellschaft jahrelang thätig, wodurch er eine ziemlich gute Lebensstellung fand, bei der er Zeit erübrigen konnte, sich mit Studien zu beschäftigen. Er tändelte zuerst mit der Muse und schrieb hebräische Verse, die übrigens von keinem großen Werte waren. Originalgedichte schrieb er fast garnicht, sondern meist Übersetzungen aus fremden Litteraturen, so z. B. eine Übersetzung von Schillers „Lied von der Glocke", von Racines „Esther" u. s. w. Zu seinem Glücke lernte er im Jahre 1813 Nachman Krochmal kennen, der nach Lemberg gekommen war, um wegen seiner geschwächten Gesundheit einen Arzt zu konsultieren. Noch im späten Alter gedachte Rapoport mit Wehmut und Begeisterung seiner ersten Begegnung mit Krochmal; dadurch sei er wie umgewandelt und „ein ganz Anderer geworden." Krochmal, der wortkarge und tiefsinnige Denker, in dessen Kopfe eine Welt von Gedanken sich bewegte, war froh, einen Genossen gefunden zu haben, der ihn ganz verstand und dem gegenüber er sich frei aussprechen durfte. Es wurde verabredet, daß Rapoport in bestimmten Zeitabschnitten nach Zolkiew kommen sollte, um einen mündlichen Gedankenaustausch zu bewerkstelligen. Zur Abfassung schriftlicher Aufzeichnungen war der zu einer kontemplativen Lebensweise geneigte Krochmal damals nicht zu bewegen. Und so begannen die „Wander- und Lehrjahre" Rapoports, die bis zum Jahre 1816 dauern sollten. Mit Recht wurden diese Jahre von einem jüdischen Historiker als die Geburtszeit der jüdischen Wissenschaft bezeichnet, insofern als der mitteilsamere Rapoport die Ergebnisse der bei der jedesmaligen Zu-

sammenkunft geführten Gespräche litterarisch zu verwerten anfing. Für Krochmal wurde es dann zum Bedürfnis, sich mit seinem ebenbürtigen Jünger gelegentlich auszusprechen. Oft kam er auch nach Lemberg, um seinen jungen Freund, der mitunter von seiner Wanderung nach Zolkiew abgehalten worden war, aufzusuchen, namentlich wenn ihn ein dunkles Problem beschäftigte, das sich dann im Gespräche zwischen diesen beiden Männern sonnenklar erhellte. Rapoport war nämlich eine ins einzelne gehende Natur; er war daher eher befähigt, verwickelte wissenschaftliche Fragen analytisch auseinander zu setzen und zu klären.

Diese Eigenart Rapoports spornte ihn auch an, die gewonnenen Geistesschätze für die Allgemeinheit zu verwerten, das gefundene Gold in geprägte Münze umzusetzen. Rapoport wählte sich zwei wichtige Hilfsquellen der jüdischen Geschichte, die damals arg verschüttet lagen: die Chronologie und die Biographie. Es war ein großer Mangel, daß im Laufe der Zeiten die Kette der Tradition zerrissen oder deren Ringe in einander geschoben waren, es trat dadurch die größte Verwirrung ein, die Gelehrte von Fach vor den Studien auf diesem Gebiete zurückschrecken mußte. Rapoport unternahm es daher, diesen Knäuel zu entwirren und Ordnung in dem Chaos zu schaffen.

Ende der zwanziger Jahre begann er mit der Veröffentlichung von Biographien großer jüdischer Männer aus dem Mittelalter. Er machte mit diesen Arbeiten geradezu Epoche, obgleich viele Ergebnisse seiner Forschungen sich in der Folge als irrig erwiesen. Zunz giebt in der Vorrede zu den „Gottesdienstlichen Vorträgen" selbst an, welchen Dank er den Forschungen Rapoports schulde, welche Förderung und Belehrung er in diesen Untersuchungen gefunden. Die Vorzüge dieser Arbeiten bestanden hauptsächlich darin, daß sie keine Notizen- und Citatensammlung enthielten, sondern sich auf kulturhistorischem Boden bewegten. Indem Rapoport scheinbar nur das Leben und Wirken der berühmten Männer aus dem

jüdischen Stamme beschrieb, beleuchtete er in Wahrheit den kulturhistorischen Hintergrund jener persönlichen und litterarischen Ereignisse. Rapoport war zwar kein Kulturhistoriker, es fehlte ihm dazu Krochmals philosophische Schulung und historische Totalität; aber er zeigte die Mittel, mit denen eine Kulturgeschichte der Juden zu schreiben wäre. Es ist nur zu bedauern, daß Rapoport darin keinen Nachfolger gefunden hat.

Durch die ersten Veröffentlichungen drang der Name Rapoports in weitere Kreise. Seine gefällige und fließende Schreibart verschaffte ihm viele Leser; das gemünzte Gold ging leichter von Hand zu Hand als die schweren Goldbarren Krochmals, die dieser übrigens niemals in die großen Massen bringen wollte. Unterdessen begann sich jedoch die materielle Lage Rapoports zu verschlimmern. In den Augen der Stockfrommen seiner Vaterstadt galt er ob seiner kritischen Arbeiten als Ketzer; es fanden sich sogar fanatische Eiferer, die ihn „zu Ehren Gottes“ um seine Anstellung brachten und brotlos machten. Im Alter von über vierzig Jahren und bereits Vater einer zahlreichen Familie, sah er sich genötigt, irgend eine Anstellung zu suchen. Bei seinen immensen talmudischen Kenntnissen wäre es ja das natürlichste gewesen, daß er in einer größeren Gemeinde ein Rabbineramt bekleidet hätte; indessen wußten seine Gegner von Lemberg aus derartige Pläne zu vereiteln. Zunz gab sich ehrliche Mühe, Rapoport nach Berlin zu bringen. Es wurde ernstlich erwogen, ob der polnische Gelehrte, dem ja auch profanes Wissen nicht abging, nicht am geeignetsten wäre, das seit lange in der Berliner Gemeinde vakant gehaltene Rabbinatsamt zu bekleiden. Die Sache zerschlug sich aber aus bisher unbekannten Gründen. Erst im Jahre 1838 erhielt Rapoport einen Ruf als Kreisrabbiner nach Tarnopol in Galizien. Tarnopol war damals der Mittelpunkt aller Kulturbestrebungen der gebildeten Juden in Galizien. Josef Perl, ein wohlhabender und gebildeter Kaufmann, der bei den Behörden hohes Ansehen genoß, stand an der

Spitze dieser Bewegung. Er war Ehrenmitglied des „Kultur-Vereins“ in Berlin, ein Mann voller Thatkraft und unablässigen Eifers für die als gut erkannte Sache. In Tarnopol rief er die erste jüdische Gemeindeschule ins Leben, die auch für die Verbreitung des Deutschtums unter den Juden wirkte. Perl war aber auch ein Mann von gediegener litterarischer Bildung, die er ebenfalls in den Dienst der Aufklärung stellte. Um den Mysticismus zu bekämpfen, der gerade um jene Zeit seinen Triumphzug durch die größeren galizischen Gemeinden hielt, schrieb Perl seine köstlichen „Dunkelmännerbriefe“ („Megalleh Temîrîn“) in dem kauderwälschen Hebräisch, das die halbwissenden polnischen Juden in ihrer Korrespondenz anzuwenden pflegten. So lange der Mysticismus mächtig war, galten jene Briefe als eine sehr wirksame Waffe, um diese bildungsfeindliche Erscheinung innerhalb des Judentums zu bekämpfen. Man mußte herzlich lachen, wenn man die kleinlichen Intriguen dieser Leute zu lesen bekam, wie sie sich in ihrem unbeholfenen und barbarischen Stilübungen offenbarten. Dazu kam noch der Umstand, daß Perl, wie er in einem Briefe angiebt, auf damals bekannte Verhältnisse anspielt, wodurch der eigenartige Reiz dieser „Dunkelmännerbriefe“ eine noch größere Wirkung hervorrief.

Perl wollte das Werk seiner Reformbestrebungen durch die Berufung Rapoports als Kreisrabbiner von Tarnopol krönen, entfesselte aber damit die ganze Wut der Fanatiker. Es ist dies ein häßliches Blatt in der Geschichte der galizischen Judenheit, das man daher lieber überschlägt. Im Herbst des Jahres 1839 starb Perl, wie es heißt infolge der vielen Aufregungen und des aufreibenden Ärgers, den ihm die Rabbinerwahl verursachte. Rapoport war dadurch seiner wirksamsten Stütze beraubt und konnte sich in Tarnopol, trotz der Parteinahme der Behörde zu seinen Gunsten, nicht mehr halten. Er war froh, als er im Frühling 1840 einen Ruf als Rabbiner nach Prag erhielt, wo er auch bis zu seinem Lebensende (16. Oktober 1867) blieb. Für die jüdische Wissenschaft war aber seine Be-

rufung zum Rabbiner ein großer Verlust; er verlor seitdem die Unabhängigkeit, welche für seine kritischen Forschungen unentbehrlich war, was er selbst später bitter beklagte. Wohl tragen auch seine späteren Schriften den Stempel eines großen Geistes; aber im Vergleiche mit den Erstlingsarbeiten, die so hoffnungsvoll begrüßt worden waren, lassen sie einen gewissen Niedergang nicht verkennen.

Die bald in Schwung gekommenen jüdischen Forschungen erhielten einen gediegenen Förderer in Italien in der Person des als Litterarhistoriker, Sprachforscher und Archäologe gleichbewährten Samuel David Luzzatto aus Triest. Das Lebensschicksal dieses verdienstvollen und ungemein sympathischen Gelehrten gestaltete sich recht eigenartig. Als ob die jüdische Geschichte Zeugnis davon ablegen wollte, wie verschiedenartig das Martyrium jüdischer Forscher sein kann, führt sie uns die Gestalt Luzzattos vor. Am 22. August 1800 als der Sohn eines armes jüdischen Handwerkers (Drechslers) in Triest geboren, besuchte Samuel David Luzzatto nur die gewöhnliche jüdische Elementarschule seiner Vaterstadt, die damals unter der Leitung des trefflichen Saraval stand. Sein Vater war ein fleißiger Leser der Schrift, die er im hebräischen Original mit vielem Verständnis, wenn auch ohne philologische Hilfsmittel studierte. Außerdem war er Pietist, was er zum Teil auch auf seinen Sohn vererbte. Der junge Luzzatto fand später wohl Gelegenheit, bei dem Gemeinderabbiner Talmud und rabbinische Litteratur zu studieren, ein Studium, das indessen in jenen Tagen in der italienischen Gemeinde nicht sehr hoch stand; sonst war er vollständig auf sich selbst angewiesen. Mit seltenen Fähigkeiten und mit innigem Verständnis für die Feinheiten der hebräischen Sprache begabt, vertiefte er sich vorerst in das Studium der Bibel und der hebräischen Sprache. Luzzatto besaß ein bedeutendes dichterisches Talent; seine hebräischen Gedichte zeichnen sich durch Wohllaut, Innigkeit und Korrektheit aus, namentlich beherrschte er die Formen mit seltener Meisterschaft. Autodidakt im eigentlichsten Sinne des Worts lernte er fran-

zösisch, lateinisch und syrisch; auch arabisch, griechisch und deutsch verstand er einigermaßen. Er trieb ferner Mathematik, Philosophie und andere Wissenschaften, die er mit dem ihm angeborenen klaren Sinne beherrschte. Am weitesten brachte er es aber als Kenner des Hebräischen, in welcher Wissenschaft ihm niemand gleichkam. Keiner seiner Zeitgenossen war so wie er vertraut mit den feinsten Nüancen der hebräischen Sprache; er war der geborene Bibelerklärer und Grammatiker, da er alles im Geist der hebräischen Sprache zu erklären verstand. Luzzatto war der erste Jude, der den kühnen Gedanken aussprach, man müsse manche Lesarten in der Bibel, die keinen rechten Sinn geben, durch andere passendere ersetzen. Die neuen Lesarten, die er vorschlug, waren in der That so treffend, so einleuchtend und unabweislich, daß man in der Regel darüber erstaunen muß, nicht selber auf den einleuchtenden Gedanken gekommen zu sein. Man kann wohl sagen, daß Luzzatto der einzige war, der die natürliche Begabung und auch die wissenschaftliche Befähigung für dieses heikle Unternehmen hatte; seine Emendationen im Bibeltext sind die Wahrheit selbst, während von anderer Seite immer nur Unberufene sich vermaßen, mit plumper Hand in das zarte Gewebe der biblischen Poesie hineinzugreifen, den biblischen Text mit einer von der Unwissenheit diktierten Anmaßung verunstaltend und entstellend. Dieses mußte naturgemäß auf Luzzatto abstoßend wirken, so daß er in späteren Jahren seine Stimme gegen dieses Gebahren immer lauter zu erheben sich für verpflichtet hielt. Es war dies nicht das fanatische Gezeter eines Stockorthodoxen, sondern der Protest des kunstsinnigen Verehrers eines erhabenen Kunstwerkes gegen den zerstörenden Vandalismus. Ihn, dem der hebräische Sprachgenius so vertraut war, mußte es ungemein schmerzen, wenn grobe Gesellen angeblich im Namen der wissenschaftlichen Textkritik alle Feinheiten der biblischen Prosa und der biblischen Poesie zu verwischen sich unterfingen und mit barbarischem Sinne die zarten Blumen der biblischen Sprache zertraten. Am meisten

that es ihm wehe, wenn jüdische Forscher an diesem Zerstörungswerk mitzuarbeiten sich nicht scheuten.

Luzzatto verlegte daher seine eifrige Thätigkeit auf ein anderes Gebiet, wo er nicht minder segensreich wirkte. Das goldene Zeitalter der hebräischen Poesie war unstreitig im 11. und 12. Jahrhundert während der arabischen Herrschaft in Spanien. Damals lebten die neuhebräischen Dichter Salomon Ibn-Gabirol, Moses Ibn-Esra, Jehudah ha-Levi und Abraham Ibn-Esra, abgesehen von vielen anderen, die man als Sterne zweiter Größe bezeichnen darf. Aber nur der weitaus geringste Teil der synagogalen und weltlichen Poesie jener Dichterfürsten war anfangs unseres Jahrhunderts bekannt; das meiste lag in handschriftlichen Sammlungen oder in selten gewordenen Druckwerken vergraben, von niemand gekannt, von niemand verstanden. Luzzatto ließ sich's deshalb angelegen sein, diese poetischen Schätze, die für verschollen galten, hervorzuholen; er that dies mit seltenem Verständnis und mit kritischem Sinn. Denn oft genug waren die handschriftlich überlieferten Texte entstellt, korrumpiert und unleserlich. Mit unsäglicher Mühe und großer Akribie ging er an die Wiederherstellung der richtigen Lesarten, wobei ihm seine eigene dichterische Begabung und sein tief eindringendes Verständnis der hebräischen Sprache und ihrer Konstruktion sehr zu statten kam. Freilich bezahlte er diese den hebräischen Dichtern gewidmete Liebe mit dem Verluste des Augenlichts, wie er in spätem Alter teils resigniert, teils aber voller Dankbarkeit gegen die Vorsehung berichtete. Er war stolz und glücklich darüber, so viel für die ihm geistesverwandten Dichter gethan zu haben. Und in der That ist es ihm in erster Reihe zu danken, daß seitdem die neuhebräische Poesie einen würdigen Platz in der Weltlitteratur sich erobern konnte, daß auch in christlichen Gelehrtenkreisen diesen herrlichen Schöpfungen des jüdischen Stammes große Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Die Beschäftigung mit den neuhebräischen Dichtern mußte Luzzatto notwendig zu seinen Lieblingsstudien, denen

er von Jugend an eifrig oblag, zurückführen. Er vertiefte sich immer mehr in den wundervollen Bau der hebräischen Sprache, deren logische Konstruktion kein Geringerer als Spinoza bewundert hatte. Luzzatto hat sich auf diesem Gebiete in zweifacher Hinsicht große Verdienste erworben. Er führte uns in die innere Schönheit der hebräischen Sprache ein, indem er auf die Feinheiten ihres Satzbaues aufmerksam machte und auch unsere Kenntnisse der Sprache im philologischen Sinne bereicherte; andererseits beleuchtete er wiederum den Entwickelungsgang der hebräischen Sprachwissenschaft von ihrem Ursprunge bis auf die Gegenwart. Auf diesem Gebiete hat Luzzatto geradezu neue Bahnen entdeckt, was freilich nur in der Geschichte der hebräischen Lexicographie nach Gebühr gewürdigt werden kann. Luzzatto hat wie fast kein zweiter jüdischer Gelehrter Schule gemacht. Dies lag in seinem Wesen, in seiner unendlichen Liebe zum Judentum und zu dessen Schrifttum. Es machte ihm die größte Freude, wenn er Nachfolger und Nachahmer fand, die er sodann unverdrossen und uneigennützig förderte und in ihren Forschungen hilfreich unterstützte. Er ließ sich davon auch nicht durch den schnöden Undank abschrecken, den er zuweilen für sein Wohlwollen fand. Ob Freund oder Feind, jeder, der ihn um Hilfe in solchen Angelegenheiten anging, konnte der gründlichen Belehrung und jeder möglichen Unterstützung durch den italienischen Gelehrten sicher sein. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Arbeiten von Zunz, Michael Sachs und Abraham Geiger, sowie vieler anderer, welche die hebräische Litteraturgeschichte bereichert, ohne die thätige Mithilfe Luzzattos nicht möglich gewesen wären. Man hat ihn daher mit Recht die „Nährmutter der jüdischen Wissenschaft“ genannt.

Wie war aber der materielle Lebensgang dieses sowohl als Gelehrter wie auch als Jude merkwürdigen Mannes? Dornenvoll genug!

Wir haben bereits seine freudlose Jugend kennen gelernt. Im Hause eines armen Handwerkers aufgewachsen, mußte er schon als Jüngling auf irgend einen Broterwerb

ausgehen. Er wählte den gewiß nicht beneidenswerten Beruf eines Privatlehrers in jüdischen Familien, der ihn kümmerlich genug ernährte. Diese Lage konnte ihn aber davon nicht abhalten, eines Tages auf der Straße einen verlassenen Knaben aufzulesen und in seiner erbärmlichen Behausung für dessen Erziehung zu sorgen. Indessen kam er durch den Privatunterricht in den Familien wohlhabender Glaubensgenossen mit diesen in Berührung. Sein dichterisches Talent wurde somit bekannt und gelegentlich von der Gemeinde in Anspruch genommen. Im Jahre 1819 kam der österreichische Kronprinz Ferdinand, der nachmalige Kaiser, nach Triest und besuchte auch die Synagoge. Luzzatto wurde beauftragt, zu Ehren dieses Ereignisses den patriotischen Pegasus zu besteigen und der zwanzigjährige Dichter entledigte sich seiner Aufgabe in einem hübschen italienischen Sonett, das Beifall fand. Er wurde daher bald darauf mit der Aufgabe bedacht, die hebräischen Gebete ins Italienische zu übersetzen; nach und nach erhielt er den Ruf eines hoffnungsvollen Gelehrten, auf den die italienische Judenheit mit Recht stolz sein durfte. Mit unermüdlichem Fleiß setzte er seine Studien fort und mit sechsundzwanzig Jahren war er unstreitig der gediegenste Orientalist Italiens und der beste Kenner des Hebräischen. Einige gelehrte Arbeiten und eine herausgegebene Gedichtesammlung fanden die verdiente Aufmerksamkeit, und sein Ruf war somit begründet.

Um diese Zeit sollte in Padua das erste Rabbiner-Seminar ins Leben gerufen werden. Kaiser Franz II. von Österreich, der in den anderen Provinzen seines Reiches den Juden nicht die geringste Erleichterung gewähren ließ, wollte sie in den italienischen Kronländern etwas menschenwürdiger behandeln, da die Juden in jenen Landesteilen das deutsche Element verstärken halfen. Um sie ein wenig zu modernisieren, sollten die Gemeinden gehalten sein, fortab nur modern ausgebildete Rabbiner anzustellen. Zu diesem Zwecke wurde ein „Collegium Rabbinicum“ für die italienischen Gemeinden ins Leben gerufen, das in Padua

seinen Sitz hatte. Im Jahre 1829 wurde das rabbinische Kollegium feierlich eröffnet und Samuel David Luzzatto zum Professor an diesem Institut ernannt. Seine Aufgabe war, vor reifern Hörern — sie mußten vor ihrem Eintritt in das Kollegium bereits ein Gymnasium absolviert und vier Semester Philosophie und Pädagogik studiert haben — Vorlesungen über Bibelexegese, hebräische Grammatik, jüdische Geschichte und Litteratur zu halten. Die materielle Unterhaltung des Seminars war den jüdischen Gemeinden im Königreiche Lombardei-Venetien aufgegeben worden.

Die Zahl der Zöglinge an der Anstalt blieb stets eine beschränkte, in der Anzahl zwischen drei und fünf. Dieser angebliche Mißstand war aber in der Wirklichkeit ein unvergleichlicher Vorteil. Die Thätigkeit der Lehrer war auf die wissenschaftliche Erziehung von nur Wenigen beschränkt, welche deshalb um so gründlicher und intensiver sein konnte. Dies ist der Grund dafür, daß das Rabbiner-Seminar in Padua trotz seiner materiellen Unzulänglichkeit so viel Ersprießliches geleistet hat, was später den anderen ähnlichen Instituten niemals gelingen konnte.

Die materiellen Verhältnisse des Kollegium Rabbinicum blieben aber stets unsicher, was die an der Anstalt wirkenden Lehrer drückend genug empfanden. Oft wurde die Zahlung der Gehälter gänzlich eingestellt, und Luzzatto, der kein Vermögen besaß, war auf die Unterstützung wohlwollender Freunde angewiesen. Bis zu seinem Lebensende (1. Oktober 1865) hatte er unaufhörlich mit Nahrungssorgen zu kämpfen, wozu noch vielfach anderer häuslicher Kummer kam; am meisten hat ihn der frühzeitige Tod seines hoffnungsvollen Sohnes Filossuno niedergebeugt, der bereits in frühen Jahren Proben eines vielversprechenden Talents als Geschichtsforscher lieferte.

Trotz aller Anfechtungen — auch Verunglimpfungen von seiten seiner Glaubensgenossen blieben ihm nicht erspart — blieb Luzzatto mit ungeminderter Begeisterung und Hingebung den Idealen treu, deren Dienst er sich von

früher Jugend an gewidmet. Das Judentum, für welches er eine glutvolle Liebe hegte, war ihm der Inbegriff aller menschlichen Tugenden und aller sittlichen Vollkommenheit. Den Gegensatz zum Judentum erblickte er aber nicht etwa im Christentum oder in irgend einer anderen auf den Glauben an Gott und an das Walten einer göttlichen Weltordnung aufgebauten Religion, sondern im klassischen Heidentum, in dem Atticismus, dessen dominierenden Einfluß er in allen üblichen Moralbegriffen der Kulturmenschen zu finden glaubte. Die Kulturbewegung der letzten Jahrhunderte mit ihrem ganzen Auf und Nieder, namentlich sofern es sich um die Feststellung der moralischen Begriffe handelt, besteht nach Luzzattos Ansicht hauptsächlich in dem nie aufhörenden Kampfe der von Palästina ausgegangenen Sittenlehre gegen die heidnischen, durch die „attische Weisheit" verfeinerten Tugendbegriffe, welche das Schöne und Erhabene über das Gute und Sittliche stellen. Diesen ewigen Kampf zwischen zwei ihrer Natur nach entgegengesetzten Weltanschauungen, auf welchen sich die menschliche Kultur unserer Zeit aufbaut, den dadurch entstehenden inneren Zwiespalt zwischen dem „Fleisch" und dem „Geiste", charakterisierte Luzzatto in wenigen, aber prägnanten Sätzen sehr treffend.*) Er that dies um Jahrzehnte früher als Heinrich Heine, der, körperlich gebrochen in seiner „Matratzengruft" liegend, ebenfalls den Kampf des Judentums gegen das hellenische Heidentum als den Kampf des Guten gegen das Schöne bezeichnet und zu dem Schlusse kommt: „Man hat keine Palmen nötig, um gut zu sein, und gut sein ist besser denn Schönheit;" oder: „Israel saß fromm unter seinem Feigenbaum und sang das Lob des unsichtbaren Gottes und übte Tugend und Gerechtigkeit, während in den Tempeln vor Babel, Ninive, Sidon und Tyrus jene blutigen und unzüchtigen Orgien gefeiert wurden, ob deren Beschreibung uns noch jetzt das Haar sich sträubt."

---

*) Luzzattos französisch niedergeschriebenes Bekenntnis im Ozar Nechmad IV, 131—32.

Luzzatto war das Gegenstück zu Nietzsche; mit dem ganzen Schwunge seines dichterischen Genies bekämpfte er die „Herrenmoral“ des klassischen Heidentums und verteidigte die „Sklavenmoral“ Israels. Diese Verherrlichung des Judentums war für ihn der Brennpunkt, in dem alle Strahlen seines Geisteslebens zusammenliefen. Mochte er philologische Studien betreiben, oder litterarische, oder litterarhistorische, oder liturgische — stets kam er auf den Gedanken zurück, daß die jüdische Lehre immer die sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts beabsichtigt und, so weit sie nur durchdringen konnte, auch erzielt habe. Hingegen war für ihn der Atticismus nur ein „glänzendes Laster“, dem leider auch der jüdische Volksstamm nicht immer habe Widerstand leisten können. Insbesondere wies Luzzatto auf eine oft verkannte, aber deshalb nicht unwichtige Erscheinung in der jüdischen Geschichte hin: daß nämlich die spanisch-arabische Blüteepoche des jüdischen Stammes nur litterarisch und kulturell den Höhepunkt bezeichnet, während in sittlich-religiöser Hinsicht die zeitgenössischen deutsch-französischen Juden auf einer bedeutend höheren Stufe gestanden haben. So einseitig und paradox diese Ansicht auch klingen mag, wird man sie doch nach reiflicher Überlegung für zutreffend erklären. In der That herrschte unter den deutsch-französischen Juden im 11. und im 12. Jahrhundert eine Moral, wie sie lauterer und erhabener nicht denkbar ist. Daß man im Vergleich zu der kulturellen Glanzseite der mittelalterlichen Epoche im Judentum, welche uns die spanisch-arabische Judenheit zeigt, die moralische Höhe der deutsch-französischen Judenheit übersieht, ist ein Irrtum, den zu beseitigen sich Luzzatto, glücklicherweise nicht ganz vergeblich Mühe gegeben.

Luzzatto war es auch, der zuerst seine Stimme gegen die einseitige Verteidigung der politischen Interessen erhob, wie sie seit der Mendelssohnischen Zeit üblich geworden: über die Sache der Juden die Fürsorge für das Judentum gänzlich zu vernachlässigen. Er warnte davor, in der Erreichung der bürgerlichen Gleichstellung das

höchste Ideal zu erblicken, für das alle angestammten Tugenden des jüdischen Stammes preisgegeben würden. Mit prophetischem Blicke sah er die unausbleibliche Verwüstung voraus, welche diese Ideen in der Judenheit anrichten mußten: das Aufhören des jüdischen Stammesbewußtseins, die Verleugnung seiner glorreichen Vergangenheit, die nationale Selbstvernichtung, die leidige Nachäfferei aller Modethorheit, das Preisgeben der „Krone der Lehre", die die Judenheit Jahrtausende hindurch geziert, das Schwinden der Kenntnis der hebräischen Sprache und des hebräischen Schrifttums. Insbesondere geißelte er das Treiben mancher „modernen" Rabbiner, die an diesem Zerstörungswerke eifrig mitarbeiteten. Mit beißender Ironie schrieb er einst an seinen Freund Rapoport: „Da ich hörte, daß Rabbiner Dr. Frankel (gemeint ist damit der berühmte Gelehrte, der spätere Seminardirektor in Breslau, von dem noch die Rede sein wird) Jude sei, so habe ich mir seine Schriften kommen lassen." Im übrigen traf er in dieser Geißelung der Zeitthorheit, in der Verurteilung des von den Juden gegen ihre eigenen Kulturdenkmäler verübten Vandalismus mit seinem Freunde und Kampfgenossen Zunz zusammen; auch dieser schrieb die inhaltvollen Worte nieder: „Wenn die Bande der Sprache, der Geschichte und der Religion, der Idee und aller Nationalität auf diese Art beharrlich gelockert werden, so erstaune nicht, daß unsere fashionablen Juden die hebräischen Bücher schleunigst auf den Boden bringen oder verkaufen und um die Männer dieser Geschichte kein betitelter Narr sich kümmert ..."*)

Diese vier providentiellen Männer: Krochmal, Rapoport, Zunz und Luzzatto, wie verschieden sie auch nach Begabung und Lebensschicksal waren, stifteten anfangs der dreißiger Jahre einen Bund, um gemeinsam die jüdische Wissenschaft zu begründen und die Neubelebung des Judentums herbeizuführen. Sie tauschten brieflich ihre Ideen aus und suchten sich gegenseitig nach Kräften zu fördern.

---

*) Zunz, Gesammelte Schriften II. S. 186.

Luzzatto that es auch mit seiner reichlichen Handschriften-sammlung, die er sich trotz seiner Mittellosigkeit im Laufe der Zeit angelegt, und aus der er Mitteilungen an jedermann machte, der dafür Interesse zeigte. Insbesondere erfuhren Rapoport, Zunz und Michael Sachs von diesen Mitteilungen wesentliche Förderung. In den dreißiger Jahren begann auch bereits die „unter Thränen gestreute Saat" herrlich aufzugehen. Eine kleine Gemeinde strebsamer und begabter Jünger scharte sich um die Meister, eifrig an dem Bau der jüdischen Wissenschaft mitarbeitend. Einige unter diesen wuchsen bald zu Selbständigkeit heran und nahmen aufs neue den kühnen Gedanken auf, mit Hilfe der Wissenschaft das Judentum von innen heraus zu verjüngen. Es begann dann die Zeit der wissenschaftlichen Reformbestrebungen in der deutschen Judenheit, die, mögen sie ebenfalls nicht frei von Verirrungen gewesen sein, gegenüber der ersten Reformbewegung doch den großen Vorzug hatten, daß sie nicht von Halbwissern oder Schönrednern ausgingen. An der Spitze dieser neuen Bewegung stand Abraham Geiger.

Die ersten Reformbestrebungen in Berlin und in Hamburg waren eher einem praktischen Bedürfnis entsprungen, weniger das Resultat wissenschaftlicher Untersuchungen über die Entwickelung des Judentums. In dem Kampf um die Berechtigung der Reform, der sich Anfang der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts an diese Bestrebungen knüpfte, waren zwar die Reformfreunde glücklich in der Wahl einiger begabter Kanzelredner und ihrer publizistischen Vertreter, aber es fehlte ihnen an der wissenschaftlichen Begründung ihrer Sache. Zunz, der damals allein die Fähigkeit besaß, die wissenschaftliche Verteidigung der Reform zu führen, sagte sich bald darauf unmutig von all diesen Bestrebungen los, die ihm in hohles Phrasentum, in äußerliches Schaugepränge auszuarten schienen. Seitdem hatte der Verfall der gottesdienstlichen Institutionen in den Gemeinden noch größere Fortschritte gemacht; die Rabbinatssitze blieben meistenteils aus

Mangel an geeigneten Bewerbern unbesetzt, und die Lehrstätten der jüdischen Theologie verödeten. In den größeren Gemeinden erschien es nicht mehr passend, einen Rabbiner alten Schlages, das heißt einen bedeutenden Talmudgelehrten, zu berufen; hingegen waren die jungen „Doktoren", die damals in die Mode kamen, viel zu wenig auf jüdisch-theologischem Gebiete heimisch, als daß sie den älteren Gemeindemitgliedern hätten gefallen können. Infolge dieses Zwiespaltes zogen es viele Gemeinden vor, die vakant gewordenen Rabbinate überhaupt nicht mehr zu besetzen. So blieb z. B. das Rabbinat in Berlin seit dem Ableben des letzten Oberlandes-Rabbiners Hirschel Lewin (1800) bis zur Berufung Aubs (1866) nur provisorisch durch Vicerabbiner oder „Rabbinatsassessoren" besetzt.

Abraham Geiger war der Mann der Wissenschaft und der Reformen, der dieser Bewegung einen neuen Impuls gegeben und zugleich der Reform eine wissenschaftliche Basis verliehen hat. In Frankfurt a. M. am 24. Mai 1810 geboren, genoß er eine vorzügliche Erziehung, so daß er später einer der wenigen modernen Rabbiner war, die neben einer gründlichen klassischen und profan wissenschaftlichen Vorbildung, auch gediegene Kenntnisse in allen Zweigen des jüdischen Schrifttums besaßen. Abraham Geiger war in der talmudischen Litteratur sehr belesen, obwohl er frühzeitig die Autorität des Talmuds anzuzweifeln begann. Er schrieb ein geradezu klassisches Hebräisch, in welchem er es mit jedem Stilisten aus der alten Schule aufnehmen konnte. Unter den deutschen Rabbinern und Gelehrten hat er auf diesem Gebiete überhaupt nicht seinesgleichen; aber selbst in Polen dürften ihm darin nur sehr wenige gleichgekommen sein. Sein hebräischer Stil war fließend und lebhaft, wie der Rapoports, aber bedeutend prägnanter und voller Würze. Man sah es ihm an, daß der Schreiber das ganze jüdische Schrifttum mit großer Meisterschaft beherrschte.

Zudem war Geiger ein schöpferisches Talent, das sich in manchen Punkten zum Genie erhob. Noch nicht zweiundzwanzig

Jahre alt, schrieb er seine von der Universität zu Bonn preisgekrönte Schrift „Was hat Mohammed vom Judentum entnommen?“ eine Arbeit, die den großen Gelehrten, als welchen sich Geiger nachher unter allen Umständen bewährte, bereits ahnen ließ. Er wurde bald darauf zum Rabbiner von Wiesbaden ernannt, worauf seine litterarische Thätigkeit im Sinne der Reform begann. Vor allem war sein Bemühen darauf gerichtet, die jüdische Theologie zu einer wissenschaftlichen Disziplin zu erheben. Er verband sich daher mit Gleichgesinnten zur Herausgabe der „Zeitschrift für jüdische Theologie“, die von großem Einfluß auf die Entwickelung des Judentums war. Er trat auch zu Zunz, Rapoport und Luzzatto in Beziehung, welche den jungen Kampfesgenossen neidlos in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen unterstützten.

Geiger vergaß aber niemals die praktischen Ziele, die er vor Augen hatte: das Judentum zu einer zeitgemäßen Umgestaltung zu bewegen. In der Regel wird Abraham Geiger als der „Reformator“ bezeichnet, der nur vor den Konsequenzen der radikalsten Reform Halt macht, wie sie später Samuel Holdheim auf die Spitze getrieben. Indessen ist mit dieser Bezeichnung die Thätigkeit Geigers nicht richtig gekennzeichnet. Abraham Geiger war kein Reformator des Judentums im landläufigen Sinne, er war vielmehr bestrebt, das Judentum einer Fortentwickelung fähig zu machen. Er war somit kein Gegner des Talmuds, wie es Holdheim gewesen, vielmehr hat er den Talmud stets als das Produkt der Entwickelungsfähigkeit des Judentums während einer bestimmten Periode mit der größten Achtung anerkannt. Indem er aber dies that, drang er darauf, nicht bei dem Talmud stehen zu bleiben, diesen nicht als den Abschluß der Fortentwickelung des Judentums zu betrachten, sondern auf dieser Bahn mutig fortzuschreiten und das Judentum den Zeitanschauungen gemäß umzugestalten. Er verwarf nicht den Talmud, wie die Karäer, er wollte vielmehr im Geiste des Talmuds fortschreiten, und diejenigen, welche den „Schulchan-Aruch“ als den Abschluß der

religiösen Entwickelung der Juden bezeichneten, nannte er von seinem Standpunkt aus sehr treffend „Talmud-Karäer."

Das entschiedene Auftreten Geigers mußte Aufmerksamkeit erregen. Niemand vor ihm war so vorzüglich ausgerüstet, um für die Umgestaltung des Judentums einzutreten, wie dieser junge, geniale Forscher, der noch dazu ein bedeutender Kanzelredner war. Ihn konnten die orthodoxen Gegner nicht mit der Redensart abthun, er verstände zu wenig von dem nachbiblischen Judentum, was sie gegen die Reformprediger in den zwanziger Jahren mit Recht behaupten durften. Abraham Geiger war im talmudischen Dispute jedem polnischen Rabbi gewachsen, zugleich aber auch ein geistvoller und scharfsinniger Kritiker, ein gewandter Publizist und vorzüglicher Prediger. Kein Wunder also, daß die von gebildeten Männern geleitete Gemeinde in Breslau, damals die zweitgrößte in Preußen, ihn als ihr religiöses Oberhaupt zu berufen nicht versäumen wollte. Nach einer erbitterten Gegenagitation von seiten der orthodoxen Partei erhielt Geiger (1838) diesen ehrenvollen Ruf, und seine Wahl wurde auch von der königlichen Regierung (Geiger bedurfte als „Ausländer" der königlichen Bestätigung oder vielmehr der Naturalisation in Preußen, die ihm auch gewährt wurde) trotz des von seiten seiner frommen Gegner erhobenen Protests genehmigt. Natürlich entspann sich darauf ein Parteikampf in der Gemeinde, der zu einer heftigen, nicht immer schicklich geführten Preßfehde führte. Der fromme Rabbiner Tiktin wollte seinen jüngeren Kollegen nicht anerkennen, was zu vielen häßlichen Reibungen Veranlassung gab, bei denen die Orthodoxie vielleicht in ihrem Rechte war, aber in der Wahl der Mittel nicht viel Schicklichkeit zeigte. Bewundern muß man dabei das unverwüstliche Talent Geigers, der trotz dieses aufreibenden Kampfes noch Muße für streng wissenschaftliche Arbeiten fand, mit denen er die jüdische Wissenschaft bereicherte. Geiger bewährte sich als vorzüglicher Philolog und Litterarhistoriker, seine zahlreichen Schriften auf diesem Gebiete sind von bleibendem Werte. Seine

Gründlichkeit und Vielseitigkeit erscheint oft geradezu bewunderungswürdig.

Die Reformbestrebungen Geigers unterschieden sich vorteilhaft von jenen der ersten „Reformatoren" in Berlin und in Hamburg, da sie nicht lediglich auf die Nachahmung der gottesdienstlichen Einrichtungen der protestantischen Kirche ausgingen. Geiger hat wohl als Rabbiner oft das praktische Bedürfnis im Auge gehabt; aber in seinen Schriften war er Theoretiker, der auf die Fortbildung des Judentums ausging. Um seinen jedenfalls originellen Standpunkt als berechtigt nachzuweisen, ging er auf die älteste Zeit zurück, auf die ältesten schriftlichen Denkmäler des Judentums. In seinem grundlegenden Buche „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums" (Breslau 1857) finden wir die Quintessenz seiner Anschauungen über die Fortbildungsfähigkeit der jüdischen Lehre. Er weist nach, daß die Diskussion über viele wichtige Punkte des Judentums sowohl im Bibeltext wie in den ersten Übersetzungen deutliche Spuren hinterlassen hat. Das Judentum ist niemals etwas Festes und Begrenztes gewesen, sondern immer in der Entwickelung begriffen, stets von den politischen und religiösen Strömungen der Zeit beeinflußt. Bahnbrechend war Geigers lichtvolle Darstellung des geschichtlichen wohl bekannten, aber in seiner Bedeutung verkannten Kampfes der Pharisäer gegen die Sadducäer. Die Relation des Josephus, die den meisten Historikern als einzige Quelle diente, stellt diese Kontroverse als einen religiösen, oder richtiger philosophischen, also litterarischen Streit dar. Aber selbst die talmudischen Aussagen geben uns kein richtiges Bild dieses Kampfes, von dem die jüdische Geschichte von der Zerstörung des Perserreiches an bis zum Untergange der politischen Selbständigkeit des jüdischen Volkes stark beeinflußt wurde. Entsprechend dem Mangel an historischem Sinn, der sich in den meisten talmudischen Relationen kundgiebt, wird da die Sache so dargestellt, als ob es sich in diesem

heftigen Kampfe lediglich um dogmatische Streitpunkte gehandelt hätte. Geiger war der erste, der die politische Bedeutung dieses Bürgerkrieges nachgewiesen hat. Er hat zuerst das Wesen der kämpfenden Parteien, der Sadducäer und der Pharisäer, erkannt; in der ersten die einst allmächtige Aristokratie, in deren Händen alle weltlichen und geistlichen Ämter vereinigt waren, in der letzteren das aufstrebende Bürgertum, das nach politischer Gleichberechtigung rang. Die Sadducäer waren ursprünglich die Nachkommen des Hohepriesters Zadôk, den König Salomo in diese Würde eingesetzt hatte. Diese Priesterfamilie behauptete ihre priesterliche Macht während des Bestehens des ersten judäischen Reiches an der Seite des Davidischen Königtums; nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil aber begnügte sie sich nicht mehr mit dem Altardienste, sie strebte vielmehr nach der weltlichen Herrschaft, was ihr auch trotz des Widerspruches der Propheten und eines großen Teiles der jüdischen Nation gelungen ist. Die Priesterfamilien verschwägerten sich aber mit den Nachkommen des Davidischen Hauses und mit denen der alten, einst mächtigen judäischen Aristokratie. Nach einer alten, in der Mischnah erhaltenen Überlieferung waren es nur einige in dem adeligen Familienregister (Megillat Juchasin) bezeichnete Familien, die zur Verschwägerung mit den hohepriesterlichen Häusern zugelassen wurden. Diese durch Reichtum und Macht ausgezeichneten Familien bildeten die sadducäische Aristokratie, die ihr unbestrittenes Ansehen bis in die Zeit der syrisch-hellenischen Verfolgungen behaupten konnte.

Durch das vaterlandslose und antinationale Treiben dieser Aristokratie während der syrischen Verfolgungen in Palästina wurden die Sadducäer arg kompromittiert, und die Siege der jüdischen Nationalpartei führten zur Erhebung der Hasmonäerfamilie, die zwar ebenfalls von priesterlicher Abstammung war, aber mit dem hohepriesterlichen Hause in keiner Verbindung stand; sie war sozusagen vom Kleinadel. Das Haus der Hasmonäer hat seine Bedeutung nur durch das Volk erlangt und seine Herrschaft

kann man ungefähr mit der des Julikönigtums in Frankreich vergleichen, das ebenfalls revolutionären Ursprungs war. Allein im Laufe der Zeit hielten es die Herrscher aus der Hasmonäer-Dynastie für geratener, sich mit den altaristokratischen depossedierten Familien zu verbinden, um die politische Macht des aufstrebenden Bürgertums, die den Herrschern unbequem zu werden begann, zu beseitigen. Das war der Ursprung des erbitterten Kampfes zwischen Sadducäern und Pharisäern, welch letztere Renan sehr zutreffend als die Partei der „religiösen Demokratie", etwa wie die Puritaner während der antimonarchischen Bewegung in England, bezeichnet hat.*) Und dieser Kampf hat, entsprechend den Anschauungen jener Zeit auf die Entwickelung des Judentums als Religion einen großen Einfluß ausgeübt, dessen Spuren in verschiedenen dogmatischen Bestandteilen der jüdischen Lehre zu finden sind.**)

Von diesem Standpunkt aus vertrat Geiger das Prinzip der Fortbildung und nicht der Reformation im Judentum. Nicht die Rückkehr zu den alten, biblischen Formen, nicht die Beseitigung des Talmud war das Ziel Geigers, sondern die weitere Entwickelung der jüdischen Lehre, gerade in talmudischem Sinne. Von diesem Geiste sind auch seine gehaltvollen Vorlesungen über die jüdische

---

*) Über die Bedeutung der Bezeichnung „Pharisäer", vergl. Geigers „Urschrift" Seite 71.

**) Diese lichtvolle und historisch bewährte Darstellung des sadducäisch-pharisäischen Streites, der für die Gestaltung des Judentums von der größten Tragweite war, hat in den jüdischen Kreisen infolge der gegen Geiger von gewisser Seite propagierten Animosität keinen Eingang gefunden. Renan hat sie wohl benutzt, aber in seiner geistreichen Weise zu einseitig. Ich habe mir in verschiedenen Aufsätzen die Aufgabe gestellt, die Verdienste Geigers nach dieser Richtung nach Gebühr hervorzuheben, so z. B. in einer Abhandlung über Renans Darstellung der jüdischen Geschichte, wo ich die Abhängigkeit des französischen Historikers von Geiger nachgewiesen zu haben glaube (In der Zeitschrift „Haschiloach" Bd. I S. 200—204). Das Thema ist aber damit noch immer nicht erschöpft.

Geschichte*) getragen, die reich sind an geistvollen Anregungen, an psychologisch begründeten Urteilen über den Entwickelungsgang des Judentums zu allen Zeiten und in allen Landen. Am Schlusse spricht sich Geiger über die Ziele der Fortbildung des Judentums in folgenden Sätzen aus:

„... Ob es in anderen Geistesrichtungen, in anderen Religionen möglich ist, mit dem Mittelalter zu brechen, und dennoch dieselbe Richtung, dieselbe Religion zu bleiben, das mag ihre Aufgabe sein zu erwägen. Das Judentum aber wird und muß mit dem Mittelalter seinen ernsten Kampf unternehmen, umsomehr, weil es nicht seine Wurzeln in dieser Zeit der Mitte hat, sondern sie hoch hinauf trägt in das graue Altertum, weil ihm das ganze Mittelalter eine Zeit des Leidens und des Druckes war, von der es die Wundenmale noch an sich trägt, nicht bloß am Leibe, sondern auch am Geiste.

„Das Judentum war immer eine Religion der That und des Lebens, es begnügte sich nicht mit müßigem Grübeln, es wollte sich ausprägen in Gestaltungen, in Handlungen. Auch wir müssen das Leben in uns aufnehmen, mit den unmittelbaren Thatsachen in die engste Beziehung traten, von dem Leben uns erfrischen und tragen lassen und auf das Leben wiederum einwirken. Das Judentum hat immer Gelehrsamkeit geachtet, Wissen, nicht bloß dunkeles, finsteres Glauben; Wissen und Erkenntnis galt ihm als hoher Schatz. So ist es auch unsere zweite Aufgabe, die Wissenschaft zu pflegen, in sie tiefer einzudringen, sie nach den reicheren Mitteln unserer Zeit uns anzueignen, mit ihrer Hilfe unseren eigenen Schatz zu verwerten, aus jenen geisterfüllten Vorratskammern, die des Erlösers warten, den Geist zu befreien, in sie einzudringen, nicht um den Buchstaben abzuschreiben, sondern um die innere Triebkraft in uns aufzunehmen.

---

*) „Das Judentum und seine Geschichte", 3 Bde. 2. Aufl. 1865—1871 (Breslau).

„Vor allem aber haben wir ein teueres Erbe unserer Vorfahren zu bewahren, einen reichen Schatz, den wir nicht verscherzen dürfen; das ist der hohe, sittliche Ernst, der sie schmückte, der sie im Verkehr im Hause und in der Außenwelt begleitete, der sie im Frohsinn und im Leiden hob. Die nachdrückliche Mahnung ergeht an uns, daß wir diesen sittlichen Ernst uns erhalten, ihn nicht aufgeben bei der Erweiterung unserer Lebensstellung, das Knie nicht beugen vor Sinnenlust und dem Genusse, nicht der Flachheit und der Äußerlichkeit verfallen, die in Kunst und Wissenschaft und Religion bloß einen Gegenstand leichter und gefälliger Unterhaltung findet, der ein prickelnder Witz der Vollgehalt des Gedankens ist, weil sie eine jede ernste Arbeit scheut, die in der anmutigen Form das höchste Ziel findet, während bei unseren Alten die Schönheit bloß dann Geltung hatte, wenn sie die Wahrheit voll durchstrahlte.

„In Erfüllung dieser Aufgabe haben wir das Judentum auf seinem dritten Lebensgange zu begleiten. Es war zuerst das Judentum des Volkslebens und hat als solches sich bewährt. Es war dann das Judentum innerhalb der Menschheit, aber abgesondert, gedrückt, und hat als solches seine Schätze bewahrt. Nun wird das freie Judentum innerhalb der Menschheit zu wirken berufen, es soll mit ihr im innigsten Kontakte wahrhaft seinen Geist entfalten, empfangend wie spendend sich nun bewähren."*)

Man sieht, wie vorteilhaft sich die Reformbestrebungen im fünften Jahrzehnt unseres Jahrhunderts von denen der „orthographischen Gesänge" in den zwanziger Jahren unterscheiden. Nicht um die Einführung gefälliger Reformen und äußerlichen Prunkes in den jüdischen Gottesdienst und in das jüdische Gotteshaus handelte es sich mehr, sondern um den Drang der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums, um die erweiterte Kenntnis seines inneren Wesens und seiner Vergangenheit. Theoretisch war diese

---

*) Das Judentum und seine Geschichte, Bd. 3 p. 157—59.

Reform von den bereits genannten vier Begründern der jüdischen Wissenschaft geschaffen; eine kräftige und bewegende That ist sie erst durch Abraham Geiger geworden. Ohne Zweifel hat sich Geiger die historische Anschauung Krochmals angeeignet, wenn er als das innere Wesen des Judentums seine Unvergänglichkeit bei der Annahme verschiedener Formen bezeichnet. „Während manche geschichtliche Lebensmacht ihr bestimmtes Ziel hat, das sie erreicht, damit aber erschöpft ist, ihre Aufgabe erfüllt hat und vom Schauplatz abtritt, giebt es andere schöpferische Lebenskräfte, die auch im Fortgange der Zeiten sich immer wiederum verjüngen, neue Aufgaben, nachdem die früheren gelöst und erfüllt sind, sich stellen, deren Ausführung unternehmen und daran die geübte Kraft weiter erproben; das sind die besonders hervorragenden, tief und mächtig einwirkenden geschichtlichen Persönlichkeiten, die in ihrer welthistorischen, bezwingenden Macht die Entwickelung des Menschengeistes fortdauernd begleiten und befördern. Ohne Scheu bezeichne ich das Judentum als solche Lebensmacht, erhebe für dasselbe den Anspruch, daß es nach eigentümlicher Anlage sich selbst ausgebildet, weithin gewirkt und diese lebendige Kraft in sich noch nicht erschöpft hat.“ *)

Daß diese Ideen, mit solchem Schwunge vorgetragen, auf die Zeitgenossen mächtig eingewirkt — dies wird niemand Wunder nehmen. In der That begann in den vierziger Jahren die Reformbewegung unter den deutschen Juden, um größere und bleibendere Resultate zu erzielen. Während der Hamburger „Tempel“ ohne Nachahmung geblieben war, eroberten die von Geiger angeregten Reformen einen großen Teil der deutschen Judenheit und drangen auch bis weit über die Grenzen Deutschlands vor. Theoretisch beherrscht der kritische Standpunkt Geigers die wissenschaftliche Theologie des Judentums, soweit sie die freie Forschung zuläßt.

---

*) A. a. O. S. 1—2.

Das fünfte Decennium unseres Jahrhunderts war für die Wissenschaft des Judentums besonders segensreich. Von allen Seiten wetteiferten jüdische und auch christliche Gelehrte, diesen hohen Bau zu vollenden. Neben den Schriften, die einen universellen Charakter tragen, entstanden um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts solche, die Spezialforschungen gewidmet waren. Zacharias Frankel verbreitete Licht über das Verhältnis des palästinensischen zum alexandrinischen Judentum, sowie über das Juristische im Talmud im Vergleich zum römischen Rechte. Adolf Jellinek, der geistvolle, echt jüdische Kanzelredner, war für die Aufhellung der kabbalistischen Litteratur und der Agadah thätig. S. Pinsker hat die Grundlage für eine Litteraturgeschichte des Karäertums geschaffen und gleichzeitig tief eindringende Forschungen über das Vokal- und Accentensystem der biblischen Schriften publiziert. Michael Sachs vertiefte sich in die Sprache des Talmud, in die Eigentümlichkeiten seines Idioms, wie auch in die religiöse Poesie der spanisch-arabischen Epoche. Leopold Dukes war ein fleißiger Sammler handschriftlicher Dokumente auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik, der Philologie und der neuhebräischen Poesie. Salomo Munk hat durch seine bibliographischen, litterarhistorischen und philosophischen Studien, insbesondere durch sein „Palestine“ und sein grundlegendes Buch „Mélanges de philosophie juive et arabe“ die jüdische Archäologie und die Geschichte der jüdischen Philosophie in ihrer Abhängigkeit von der griechischen und der arabischen ungemein gefördert. Moritz Steinschneider hat die hebräische Bibliographie zu einer Wissenschaft ersten Ranges, zu einem wichtigen Teil des allgemein menschlichen Wissens erhoben. Er hat ihre Bedeutung für die Kenntnis der Geschichte der Medizin und der andern exakten Wissenschaften, sowie für die Geschichte der Philosophie unwiderleglich nachgewiesen. All diese Studien gingen von den ersten Anregungen aus, die in den zwanziger und dreißiger Jahren gegeben worden waren; aber entsprechend den neu entdeckten Quellen und wissenschaftlichen

Hilfsmitteln konnten die jüngeren Forscher, die an Gründlichkeit und Tiefe den Altmeistern nicht nachstanden, auf dem bereits gelegten Grund weiter fortbauen. Auch Christen schlossen sich dieser emsigen Arbeit an, in der richtigen Erkenntnis, daß die Erforschung des Judentums auch für die Aufhellung der urchristlichen Erscheinungen in der Geschichte von großer Tragweite sein müsse. Insbesondere verdient Heinrich Ewald Erwähnung, dessen biblische Studien eine unerschöpfliche Quelle tiefen Wissens bilden. Kein Historiker vor und nach ihm ist je mit solcher Liebe, mit solchem Verständnis in das jüdische Altertum gedrungen wie Ewald; kein Bibelforscher vor und nach ihm (auch leider unter den jüdischen nicht) hat gleich ihm das Göttliche in den heiligen Büchern erfaßt und das Wesen der altjüdischen Prophetie verstanden. Ewald war der erste, der mit dem Rationalismus gründlich aufgeräumt, der in dem Geistesleben des jüdischen Stammes, wie es uns in den biblischen Büchern aufbewahrt worden ist, die Offenbarung der göttlichen Natur erkannt und es deshalb verschmäht hat, den kleinlichen Maßstab billiger Alltagsweisheiten an die Geschichte der Offenbarung und der Gnadenwahl Israels zu legen. Der evangelische Theologe und Bibelkritiker begegnete sich merkwürdiger Weise in dieser Auffassung mit dem schwungvollen neuhebräischen Dichter Jehudah ha-Lewi, der ebenfalls den Vorgang am Sinai, d. h. das Auftreten der jüdischen Morallehre in der Geschichte, als das plötzliche Aufblitzen einer geistigen Leuchtkraft, als das Sichtbarwerden der gottähnlichen Natur im Menschen schilderte. Weil diese Erscheinung, der moralische Aufschwung eines kleinen Volkes ohne vorherige langsame Kulturarbeit, ohne Analogie in der Geschichte der menschlichen Gesittung steht, stellen wir sie uns als Wunder vor. Jedenfalls reichen die rationalistischen Erklärungsversuche, deren sich sogar noch Ernst Renan bediente, gewiß nicht aus, um diese nicht wegzuleugnende geschichtliche Thatsache zu erklären. Ewald, ein gläubiger Christ, glaubte treu und fest an eine göttliche Weltordnung, an das Walten

Gottes in der Geschichte, weshalb ihm alles im alt-israelitischen Schrifttume recht klar und deutlich erschien.

Wie wir sehen, stand das Judentum nicht mehr so beschämt da, wie dreißig Jahre zuvor. Durch die Aufdeckung der Geschichtsquellen des Judentums, durch die Ausgrabung seiner litterarischen Schätze mußte jeder Freund der Wahrheit eingestehen, daß das Judentum eine Kulturerscheinung von der größten Bedeutung für die menschliche Civilisation sei. Mit einem geringschätzigen Hinweggehen über die jüdische Geschichte konnten sich christliche Historiker nicht mehr helfen; sie mußten der jüdischen Vergangenheit einen Platz in den Annalen der menschlichen Kultur einräumen. Vor allem aber hob sich das Stammesbewußtsein unter den Juden selbst ganz ungemein. Mehr und mehr kamen sie zu der erhebenden und tröstenden Überzeugung, daß, um ein Wort Börnes anzuwenden, ihre mißliche politische Lage für sie wohl ein Unglück, aber keine Schande sei.

In Deutschland hat sich besonders ein Mann von seltener Lauterkeit des Charakters um diese Hebung des jüdischen Bewußtseins verdient gemacht. Gabriel Rießer, ein Enkelsohn des gefeierten, hochorthodoxen Raphael Kohen, Oberrabbiners der Drei-Gemeinde Hamburg-Altona-Wandsbeck, ist es, dessen Name die jüdische Geschichte allezeit mit besonderer Verehrung und Dankbarkeit nennen wird. In Hamburg (am 2. April 1806) geboren, entstammte er einer jüdisch-polnischen Familie. Sein Großvater (mütterlicherseits), der genannte Rabbiner Raphael Kohen, kam um 1770 aus Polen nach Deutschland. Er war ein eifriger Anhänger des Althergebrachten, der nicht um ein Jota von dem talmudischen Judentum abzuweichen geneigt war. Die neuen Erscheinungen unter den Juden, die sogenannte „Aufklärung“, perhorrescierte er mit aller Strenge; er war auch bereit, gegen die Mendelssohnsche Pentateuch-Übersetzung den Bannstrahl zu schleudern, wie er in seiner Gemeinde mit der größten Rigorosität auf die Innehaltung aller Observanzen des jüdischen Glaubens hielt. Aber er

war kein herrschsüchtiger Zelot, keine ehrgeizige Pfaffennatur, wie man sie heutzutage leider auch unter den jüdischen Geistlichen findet, sondern ein sittenreiner, von dem höchsten Gerechtigkeitsgefühle beseelter Mann, dessen Charakterfestigkeit und unbeugsamer Rechtssinn von Juden und Christen anerkannt wurde. Ein Mann ohne Falsch und Fehl, der ohne Ansehung der Person Recht sprach (die Juden in Altona hatten damals noch eigene Gerichtsbarkeit) und als scharfsinniger Jurist oft auch von christlichen Parteien um ein gerechtes Urteil angegangen wurde. Von dieser Idealgestalt hat Gabriel Rießer alle guten Eigenschaften geerbt, wodurch er eine Zierde seines deutschen Vaterlandes und auch der Judenheit geworden ist. An die Ehrfurcht gebietende Erscheinung seines frommen und charakterfesten Großvaters erinnerte er sich oft während seiner Jünglings- und Mannesjahre.

Gabriel Rießer haßte jede Frivolität, jede moralische Nachlässigkeit, jedes, noch so kleine Abweichen von dem Pfade der Ehre und der Sittlichkeit. Obwohl freireligiös in Gesinnung und Leben, hielt er es für eine Ehrlosigkeit, die Fahne des Judentums zu verlassen, zu einer Zeit, in der es um die Sache der Juden so schlecht stand. „Die Ehre erforderte es," rief er denen zu, die schon mit einem Fuße im Taufbecken standen, „selbst wenn ihr Inneres sich der herrschenden Kirche zuneigte, sich nicht eher von ihren Gemeinden loszusagen, bis das Ziel erreicht, das Palladium der Freiheit auch für die Juden erobert ist." Er trat in Wort und Schrift für die Rechte, oder richtiger für das Recht seiner Stammes- und Glaubensgenossen ein, dem gegen die Reaktion kämpfenden deutschen Volke unaufhörlich die geschichtlich begründete Lehre zurufend, daß kein Volk auf die Dauer frei werden könne, bevor es nicht in jedem redlichen Staatsbürger ohne Unterschied der Abstammung und des Religionsbekenntnisses nur den Menschen und nicht den Religionsangehörigen sehen würde. Nur der selbst gewählte Lebenswandel und nicht der Zufall der Geburt ist bei der Qualifizierung eines jeden Menschen und

Mitbürgers in Betracht zu ziehen. Und so lange im Volke selbst Ungleichheit herrscht, wird es sein Selbstbestimmungsrecht gegen die Unterdrückung von oben niemals erlangen und behaupten können.

Gabriel Rießer begnügte sich aber nicht damit, seine Stimme gegen die Unterdrückung und Zurücksetzung seiner Stammesgenossen zu erheben, er wendete sich mit großer Schärfe auch gegen die Kleinmütigen unter den Juden selbst, die aus Unkenntnis und Mangel an Charakterstärke sich des Namens Jude schämten. In vielen Kreisen kam damals die Gewohnheit auf, die Juden aus „Wohlwollen" nicht mehr mit diesem „schimpflichen" Namen zu bezeichnen, sondern als „Israeliten". Rießer nannte die von ihm für die Erkämpfung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden ins Leben gerufene und seit dem Jahre 1832 herausgegebene Zeitschrift: „Der Jude, periodische Blätter für Religions- und Gewissensfreiheit." Es wird erzählt, daß ein jüdischer Millionär ihm eine bedeutende Subvention für diese Zeitschrift unter der Bedingung angeboten habe, daß der odiöse Name „Jude" in Wegfall käme; Rießer habe aber dieses Ansinnen zurückgewiesen. Sein Streben war dahin gerichtet, diesen Namen wieder zu Ehren zu bringen. Denn „wenn ungerechter Haß an unserem Namen haftet, sollen wir ihn dann verleugnen, statt alle Kraft daran zu setzen, ihn zu Ehren zu bringen?" Obwohl Rießer selbst Anhänger der Reformpartei war und eifrig für den Hamburger „Tempel" wirkte, vertrat er die Ansicht, man dürfe nicht die Frage der bürgerlichen Gleichstellung der Juden mit jener der Reformbestrebungen in Verbindung bringen, denn jede Reform, die nicht aus dem Judentume selbst, sondern durch Einwirkung von außen oder aus Rücksicht auf die Emanzipierung der Juden geboten erscheine, müsse unbedingt abgelehnt werden.

Die Reformbewegung nahm in Deutschland anfangs der vierziger Jahre an Lebhaftigkeit und Intensität bedeutend zu. Auch in dieser Beziehung zeigte sich der Segen der wissenschaftlichen Beleuchtung des Judentums

in vollem Umfange. Es ist jetzt leichter zu beurteilen, ob und wie weit die damaligen Reformbestrebungen berechtigt waren; aber eins läßt sich unter allen Umständen konstatieren: die Reformbewegung in den vierziger Jahren unterschied sich zu ihrem Vorteile sehr wesentlich von denen, die zwanzig Jahre zuvor von Berlin und Hamburg ausgegangen waren. Es war diesmal nicht mehr jenes sentimentale Hinschmachten, jene Sehnsucht nach „Erbauung“, welche die ersten Reformbestrebungen der deutschen Judenheit hervorgerufen; vielmehr dachten jetzt ernste und wissenschaftlich gebildete Männer an eine innere Umbildung des Judentums, um es mit den Anschauungen der Zeit in Einklang zu bringen. Natürlich wollten sie auf die populären Zeitideen Rücksicht nehmen, um dadurch Anhang zu gewinnen; aber die Beweise für die Berechtigung der Neuerung sollten lediglich aus dem Judentume selbst geholt werden.

Wir haben bereits gesehen, welche Wege Geiger nach dieser Richtung hin bahnte. Auf ihn waren die Augen aller Reformfreunde in Berlin, Hamburg, Frankfurt a. M. und Breslau gerichtet. In Hamburg war der „Tempelverein“ zu einer ansehnlichen Korporation angewachsen. Gabriel Rießer, der ob seines mannhaften Eintretens für das Recht der Juden und des Judentums großes Ansehen genoß, schloß sich dieser Sache mit großem Eifer an und wurde in den Vorstand des Tempelvereins gewählt. Als dieser daran gehen konnte, ein neues erweitertes Gotteshaus zu errichten, versuchte die orthodoxe Gemeinde-Verwaltung bei der Behörde dagegen Einspruch zu erheben. Die zwei Decennien seit dem Entstehen des „Tempels“ hatte die rechtgläubige Gemeindemehrheit unthätig verstreichen lassen; sie hatte sich damit begnügt, den Tempel als mit dem traditionellen Judentum unvereinbar zu bezeichnen, aber nichts gethan, um die heranwachsende Generation der althergebrachten Form zu erhalten. Das von der Gemeinde erwählte geistliche Oberhaupt, der Chacham Bernays, auf den man ursprünglich so viele Hoffnung gesetzt, erwies sich

in der Folge als unfähig, gegen eine populäre Idee anzukämpfen. Chacham Bernays war unstreitig ein geistreicher Mann voll eigentümlicher und jedenfalls origineller Gedanken über das Wesen des Judentums; aber ihm fehlte es an Gemüt und Schwung, auch besaß er nicht die auf die Masse wirkende Rednergabe. Er konnte höchstens in einem kleinen Kreis Gleichgesinnter wirken, nicht aber eine ganze Gemeinde fortreißen. Außerdem war er kein Mann der That; er verlor sich in Grübeleien und vergaß darüber die Gegenwart mit allen ihren Anforderungen. Kein Wunder also, daß seine am 16. Oktober 1841 an die Gemeinde ergangene Verordnung, welche bloß eine anläßlich des ersten Tempelstreites von dem damaligen Rabbinate getroffene Entscheidung erneuerte, wonach sich kein Jude des von dem Tempelvereine herausgegebenen Gebetsbuches bedienen dürfte, unter den freisinnigen Elementen böses Blut machte. Man betrachtete dies als einen unerhörten Gewissenszwang, den ein gebildeter Jude sich umsoweniger gefallen lassen dürfte, als gerade das Judentum seit Jahrtausenden gegen jeden Religions- und Gewissenszwang kämpfe. Der orthodoxe Gemeindevorstand ließ nichtsdestoweniger die vom Rabbiner ergangene Bekanntmachung gegen das neue Gebetbuch drucken und in tausenden von Exemplaren in der ganzen Judenheit verbreiten, während der rührige Tempelverein sich an reformfreundliche Rabbiner mit der Bitte um zustimmende Gutachten für die neue gottesdienstliche Einrichtung wendete. Dadurch wurde dieser Streit, der anfänglich nur eine lokale Angelegenheit betraf, zu einem ernsten, der nicht nur die deutsche Judenheit in lebhafte Erregung brachte, sonders auch außerhalb Deutschlands hohe Wellen schlug. Um jene Zeit betrachtete sich der jüdische Stamm noch als einen einheitlichen Körper, soweit es sich um jüdisch-religiöse Fragen handelte.

Denn auch in Berlin war mittlerweile die Reformbewegung, die zwanzig Jahre zuvor gänzlich mißlungen war, zu neuem Leben erwacht. Den Impuls zu dieser neuen Bewegung gab die in Mode gekommene jüdische

Geschichte. Damals waren in den größeren Gemeinden Vorlesungen über die jüdische Geschichte und die jüdische Wissenschaft sehr beliebt, und das Ansehen der modernen Rabbiner hing oft wesentlich von dem Erfolge ihrer Vorlesungen auf diesem Gebiete ab. Das Berliner Rabbinat war aber zu jener Zeit aus Männern zusammengesetzt, die fraglos brave, ehrliche Naturen waren und eine rituelle Frage auf das minutiöseste, bis auf die Berücksichtigung der allerletzten Decisors begutachten konnten, denen jedoch das profane Wissen und die Fähigkeit fehlte, mit den gebildeten Elementen der Gemeinde in Kontakt zu bleiben. Diese verloren dadurch jedes Interesse an dem Gemeindeleben; die Rabbinatsverweser — denn Rabbiner gab es nicht mehr in Berlin — waren für sie lediglich „Kauscherwächter", die Vertreter religiöser Observanzen, die in die Rumpelkammer gehörten.

So wurde in der Gemeinde das Bedürfnis immer fühlbarer, nach Berlin einen Rabbiner von umfassendem jüdisch-theologischen und profanen Wissen zu berufen. Man dachte ernstlich daran, Rapoport zu wählen, dessen Ansehen damals sehr verbreitet war; aber es herrschte nun einmal in Norddeutschland ein Vorurteil gegen alle polnischen Gelehrten, so daß selbst Zunzens warme Fürsprache nicht genügen konnte, um dieses Vorurteil zu beseitigen. Indessen schien man anfangs der vierziger Jahre auch von seiten der Regierung die Unhaltbarkeit der in der jüdischen Gemeinde von Berlin herrschenden Zustände erkannt zu haben, und obgleich man nicht daran gehen wollte, den jüdischen Gemeinden in Preußen eine staatlich anerkannte Organisation zu geben, so legte man doch darauf Gewicht, das Rabbinat von Berlin durch eine geeignete Persönlichkeit besetzt zu sehen. Nach vielem Hin- und Herschwanken fiel endlich (1842) die Wahl auf den damaligen Oberrabbiner von Dresden Dr. Zacharias Frankel, der sich bereits einen bedeutenden Ruf sowohl als Forscher wie auch als Vorkämpfer für die Rechte der Juden erworben hatte; er war nämlich mit vielem Geschick und Erfolg für

die Beseitigung des schimpflichen „Judeneides“ eingetreten. Zacharias Frankel galt mit Recht als ein gründlicher Kenner der jüdischen Theologie, in deren Litteratur er in althergebrachter Weise heimisch war; auch in den profanen Wissenschaften besaß er eine große Belesenheit. Seine wissenschaftlichen Arbeiten sind von bedeutendem Werte, obwohl man sie keineswegs als bahnbrechend nach der Art Zunzens oder Geigers bezeichnen kann. In Bezug auf die Auffassung des Judentums im Verhältnis zu den Ansprüchen der Zeit nahm er eine vermittelnde Stellung ein; er huldigte weder dem Radikalismus der Reformfreunde in Berlin, Hamburg und Frankfurt, noch aber auch dem der starren Orthodoxen, wie sie damals in allen Gemeinden noch in der überwiegenden Mehrheit waren. Frankels System war das des juste milieu, das bei seinen Nachtretern in Opportunismus ausartete. Er selbst war ein Mann von Herz und Gemüt und wurzelte mit all seinen Empfindungen in der Vergangenheit, während er doch sich gegen die Anforderungen der Gegenwart nicht ganz ablehnend verhielt. Etwas vertrauensselig vertrat er den Standtpunkt, man müsse es dem „Volke“ überlassen, das geeignete Maß von Reformen selbst zu finden. Offenbar schwebte ihm der talmudische Entwickelungsprozeß des Judentums vor, in welchem wir die Macht und den Einfluß der volkstümlichen Gebräuche sehr oft erblicken. Im großen und ganzen ist auch dieser Standpunkt berechtigt und wissenschaftlich begründet; indeß ist zu berücksichtigen, was Rapoport treffend hervorgehoben, daß selbst die Anbetung des goldenen Kalbes in der Wüste und der Götzenkultus in Palästina zur Zeit des ersten Israelitenreiches ebenfalls „volkstümlich“ gewesen sind. Nicht immer ist eine volkstümliche Entwickelung von Segen, da sie oft auch auf schlimme Bahnen gerät.

Jedenfalls aber wäre Zacharias Frankel damals die geeignetste Persönlichkeit gewesen, um die zerfahrenen Verhältnisse der jüdischen Gemeinde zu Berlin in Ordnung zu bringen. Er hätte zwischen den Gegensätzen vermitteln

können, weil einerseits sein untadelhaft religiöser Lebenswandel und sein bedeutendes talmudisches Wissen ihm bei den orthodoxen Elementen Ansehen und Respekt verschaffen mußten, andererseits war er ein Mann der Wissenschaft, den die Reformfreunde unmöglich als „Kauscherwächter“ mit Geringschätzung hätten behandeln können. Auch die Behörde war geneigt, ihm die nötige Autorität wenigstens der Gemeinde gegenüber zu verleihen. Indessen trug Frankel Bedenken, die auf ihn gefallene Wahl anzunehmen. Er richtete ein ausführliches Schreiben an den damaligen Kultusminister Eichhorn, dem er die trostlosen Zustände, die in den preußischen Gemeinden infolge der behördlichen Maßnahmen herrschten, der Wahrheit gemäß schilderte. Namentlich beschwerte er sich über das Gebahren der „Judenmission“, die damals in Preußen ihr Unwesen trieb. Die freimütigen Worte des würdigen Gelehrten verdienen noch jetzt in vielfacher Beziehung Beachtung, weshalb wir sie hier wiedergeben wollen:

„Es erfreut die Synagoge in Preußen sich nicht nur keiner Aufmunterung, sie wird nicht nur vom Staat ignoriert und läßt man sie ihrem Verfall entgegengehen, sondern es wird auch dahin gewirkt, ihre Glieder von ihr loszureißen, und sie mit Zerstörung der heiligsten Bande zum Christentum hinüberzuziehen; das Juden-Missionswesen ist in Preußen am ausgebreitetsten und verzweigtesten . . . Ich erblicke in diesen Missionen eine Herabwürdigung des Glaubens für den Angeworbenen, und einen unverantwortlichen Eingriff in den Glauben, von dem abtrünnig gemacht werden soll . . . Ich werde aber auch nicht ermüden, von der Kanzel und in anderen Vorträgen, in öffentlicher und in Privatunterredung meine Gemeinde zu warnen, zu belehren, zu ermahnen, wie sie vor der ihre Ruhe bedrohenden Bekehrungssucht sich hüte . . .*)

*) Der Brief Frankels an Eichhorn, der nicht nur als ein wichtiges Dokument für die Geschichte jener Zeit, sondern auch für unsere Tage lesenswert ist, findet sich abgedruckt im „Orient“ Jahrg. 1843 p. 180—82.

Eichhorn gab auf diese offene und mutige Darlegung eine höfliche, aber nur in allgemeinen Redewendungen gehaltene Antwort: Frankel „werde in Berlin, einer der ersten Gemeinden Preußens, Gelegenheit finden, seine Talente und seine Kräfte zum besten seiner Glaubensgenossen zu verwenden und könne hierbei der Unterstützung der Regierung in vieler Hinsicht gewiß sein."*) Indessen zog es Frankel vor, die auf ihn gefallene Wahl endgültig abzulehnen. Es scheint, daß er Bedenken trug, seine kleine, aber friedliche Gemeinde gegen die vom Parteihader zerklüftete in der preußischen Hauptstadt zu vertauschen. Es war ihm später beschieden, sowohl als Gelehrter, wie auch als Direktor des nachher ins Leben gerufenen „jüdisch-theologischen Seminars" zu Breslau sich große Verdienste um das Judentum zu erwerben; für die Entwickelung der preußischen Gemeinden war aber seine Verzichtleistung auf das Oberrabbinat von Berlin geradezu verhängnisvoll.

Die Berliner Gemeinde sah nämlich hierauf von der Berufung eines Oberrabbiners von großem talmudischen und profanen Wissen ab und beschloß, das provisorische Rabbinatsverweser-Amt beizubehalten, dafür aber einen — dritten Rabbinats-Assessor in der Person des bereits genannten Michael Sachs zu wählen. Das unselige Verhältnis, Rabbiner ohne autoritative Bedeutung in der Gemeinde wirken zu lassen, sollte seitdem in Berlin, mit Ausnahme einer kurzen Unterbrechung während der Amtsdauer Geigers, eine bleibende Institution werden.

Michael Sachs (geb. 3. September 1808 in Glogau, starb als Prediger und Rabbinats-Assessor in Berlin am 31. Januar 1864) war eine eigenartige Erscheinung, ein Mann von ungewöhnlichen Gaben, der in Berlin weit mehr gewirkt hätte, wenn die Verhältnisse der jüdischen Gemeinden zu seiner Zeit weniger zerfahren gewesen wären. Auf die ganze deutsche Judenheit konnte er jedoch nicht wirken, wie es ein Zacharias Frankel von Berlin aus gewiß hätte thun

*) A. a. O. S. 203.

können. Es war ein Verhängnis, daß die jüdische Gemeinde zu Berlin, ehedem die tonangebendste zum mindesten für die Gemeinden in Preußen, in vielfacher Beziehung aber der Mittelpunkt für die Verjüngung der ganzen Judenheit, jede Bedeutung nach außen nach und nach völlig einbüßen mußte. Michael Sachs war ein Kanzelredner von seltener Begabung und aufrichtiger Begeisterung, der für das Judentum in den althergebrachten Formen eine pietätvolle Liebe hegte und diese auf seine Zuhörer in zündender Rede zu übertragen vermochte. Als Prediger konnte er die Zuhörer, selbst solche, die anderer Gesinnung waren, hinreißen und fesseln. Überhaupt war seine ganze Persönlichkeit von einem großen Zauber umgeben. Von feiner klassischer Bildung und mit einem nicht unbedeutenden Dichtertalent begabt, wirkte er ebenso von der Kanzel wie in freier Unterhaltung auf jeden gebildeten, dem Enthusiasmus zugänglichen Menschen. Wenn man jetzt seine gedruckt vorhandenen Predigten liest, muß man sich freilich gestehen, daß sie inhaltlich wenig bieten, was aber glaubwürdig dadurch erklärt wird, daß die hinterlassenen Aufzeichnungen des früh heimgegangenen Kanzelredners von dem Herausgeber eine allzu freie Behandlung erfahren haben. Dem sei nun wie ihm wolle, die historische Wahrheitsliebe darf es nicht verschweigen, daß die wissenschaftliche Bedeutung Michael Sachs' von seinen Verehrern überschätzt worden ist.

Sachs hat sich nur mit Mühe in das jüdische Schrifttum hineingelesen; von Bedeutung sind blos seine philologischen Leistungen auf diesem Gebiete („Beiträge zur Sprach- und Altertums-Forschung"), die manche dunkeleu. Partien der Talmud- und Modrasch-Litteratur beleuchten Aber es fehlte ihm das umfassende und tiefere theologische Wissen, um sich in Berlin bei den talmudischen Gelehrten alten Schlages in Respekt zu setzen. Dadurch war seine Stellung von Anbeginn eine schwierige, da man sich in der Gemeinde daran gewöhnte, in ihm nur den großen Kanzelredner zu achten und somit das Rabbineramt von dem des Predigers zu trennen. Dies wurde in der Folge so ziemlich für alle

größeren Gemeinden musterbildend: den Rabbiner lediglich als Prediger zu beachten und dessen Wert nur nach seinen oratorischen Leistungen zu taxieren. Es bildete sich später die Unsitte heraus, selbst in den größten Gemeinden bei eintretender Vakanz einen öffentlichen „Wettbewerb“ auszuschreiben und mehrere Kandidaten „zur Probe“ kommen zu lassen. Der Wert des einen oder des anderen Kandidaten wird seitdem nur nach dem zufälligen Gelingen der einen „Probepredigt“ und den dem Redner zur Verfügung stehenden Stimm-Mitteln beurteilt. Der Verfall der rabbinischen Würde in Deutschland und in jenen Gemeinden, welche diesem schlechten Beispiel nachahmten, wurde dadurch unaufhaltsam.

Da Sachs der orthodoxen Mehrheit in der Gemeinde auch nicht die kleinste Konzession abzugewinnen vermochte und seine Stellung, als dritter „Rabbinats-Assessor“ nicht danach war, den „Altmodischen“ besonders zu imponieren, so fehlte es ihm auch an jedem Einfluß nach der anderen Richtung hin. Er erfreute sich eines großen Ansehens als begeisterter und begeisternder Kanzelredner und als ein Mann von geistvoller Unterhaltung im engeren Kreise. Auf die Masse außerhalb der Synagoge zu wirken, war ihm nicht gegeben. Er war eine vornehme, stolze Natur, die oft mit Geringschätzung auf die anderen herabsah. Selbst mit Gleichgesinnten zu gemeinsamer That sich zu vereinigen, hielt er nicht für angemessen; er blieb daher, abgesehen von dem kleinen Kreise, der ihm einen wahren Kultus gewidmet, in der Gemeinde und außerhalb derselben fast isoliert. Man zollte ihm als Mensch und als Prediger große Hochachtung; aber Gefolgschaft konnte man ihm nicht leisten. Sein Wirken in Berlin war daher ein steter Kampf, da man hier eigentlich sein zum Pietismus hinneigendes Wesen niemals verstanden hat. Er war ein Mann der „Stimmung“ und des Enthusiasmus; nachhaltend und außerhalb seines engern Wirkungskreises zu wirken, lag nicht in seinem Naturell.

In Berlin gingen aber damals die Wogen der Reform-

bewegung sehr hoch. Wie bereits erwähnt, kamen damals die „Vorlesungen über jüdische Geschichte und Litteratur“ in die Mode, welche zuerst von gediegenen Männern gehalten wurden, nachher aber ein Tummelplatz der Phrase und der oberflächlichen Schönrederei werden mußten. Ein solcher Schönredner war damals Dr. Stern, einer der ersten Begründer der Reform in Berlin. Ein Redner von großen Rednergaben, aber von sehr oberflächlicher Kenntnis des Judentums, brachte er damals zum erstenmal die verhängnisvolle Mode auf, die jüdische Wissenschaft im ungünstigen Sinne des Wortes zu popularisieren. Er liebte es, vor einem großen Publikum Vorträge über die jüdische Geschichte zu halten, in welchen er das ganze Judentum in nuce, so recht bequem, um in die Westentasche gesteckt zu werden, darstellte. Dieses Judentum war auf irgend eine Modesache zusammengeschrumpft und konnte sich schlecht mit der jüdischen Lehre vertragen, wie sie sich seit Jahrtausenden ausgebildet hat. Für die Salonherren und Salondamen sollte ein neues Judentum ins Leben gerufen werden, das zu nichts verpflichtet, aber sich schön und salonmäßig ausnimmt. Stern war der Erfinder des bleichsüchtigen, parfümduftigen Judentums, das nur deshalb besteht, weil ihm die Kraft zu seiner Selbstauflösung fehlt.

Um Stern scharten sich einige Männer, die Thatkraft und auch einige, wenn auch recht verworrene Kenntnisse der talmudischen Litteratur besaßen. Der begabteste unter ihnen war zweifellos der geistvolle Publizist Aron Bernstein, dessen jüdisches Wissen aber sehr mangelhaft war. Es entstand dadurch die Reformbewegung in Berlin, die nur deshalb solche Dimensionen annehmen konnte, weil sie den Reiz der Neuheit für sich hatte; andererseits hatten die orthodoxen Elemente der Gemeinde keine einzige vollkräftige Persönlichkeit, um dieses Phrasengewebe entzwei zu reißen. Man verketzerte die „Reformatoren“, statt ihre Lächerlichkeit, ihre Hohlheit und ihre Nichtigkeit mit der Kunst eines Aristophanes zu geißeln. Die unparteiische

Geschichte wird über jenes nach jeder Richtung hin unfähige Geschlecht ein hartes Urteil fällen.

Auch in der Großgemeinde Frankfurt entstand in den vierziger Jahren eine weitgehende Reformbewegung. Dort standen aber an ihrer Spitze Männer von Bedeutung, wie Markus Jost und Kreizenach, die mit der Vollwichtigkeit ihres wissenschaftlichen Rufes für die Sache der Reform eintraten. Sie hatten nur den einen Fehler, daß sie feindselig gegen den Talmud sich zeigten und nicht einsehen konnten, daß dieser bestgehaßte Talmud das Prinzip der fortschrittlichen Entwickelung des Judentums repräsentiert. Die Meinungen waren noch nicht geklärt und der von uns bereits dargelegte Standpunkt Geigers, auf der Basis des Talmud fortbildend und nicht im Geiste der Karäer rückbildend zu reformieren, hatte noch nicht die ihn gebührende Anerkennung gefunden. Überhaupt fehlte in der ersten Zeit der Reformbewegung jeder sichere Plan und es dauerte lange, bis System in diese Bestrebungen kam.

Man fand zu diesem Zwecke den glücklichen Gedanken, in irgend einem Orte Deutschlands eine Rabbinerversammlung einzuberufen, die mit der Aufgabe betraut werden sollte, „das Leben mit der Religion in Einklang zu bringen“, wie die damals landläufige Redensart lautete. Weit wichtiger war natürlich die Frage, für die Reform eine einheitliche Grundlage zu schaffen, da sonst die Gefahr vorhanden war, daß in jeder größeren und auch kleineren Gemeinde der Ortsrabbiner auf eigene Faust sich sein Lokaljudentum konstruieren würde.

Im ganzen suchten sich damals drei Hauptströmungen unter den deutschen Juden Geltung zu verschaffen. Wir haben bereits die konsequente Richtung von der Fortentwickelung des Judentums nach der Auffassung Geigers kennen gelernt, ebenso die gemäßigt liberale, vermittelnde Richtung Zacharias Frankels. Eine dritte, weitaus radikalere war jene Samuel Holdheims, der berufen schien, der Reformbewegung zum mindesten eine wissenschaftliche Grundlage zu geben und sie von den schönrednerischen Phrasen

Sterns loszuschälen. Er sollte den Beweis dafür erbringen, daß eine an sich nicht lebensfähige Erscheinung auch durch die Anstrengungen eines energischen und kühnen Geistes, der in Holdheim unleugbar wohnte, keine Lebensfähigkeit erhalten kann. So wie die Reform ins Leben gerufen ward, trug sie den Keim der Verkümmerung in sich und alle künstlichen Aufpäppelungsversuche konnten ihr keine Kraft verleihen.

Samuel Holdheim (geboren zu Kempen im Jahre 1806, starb in Berlin 1860) war eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Judenheit während des neunzehnten Jahrhunderts. Er hatte viele Ähnlichkeit mit Jonathan Eibeschütz, der um die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts so viel von sich reden machte. In der polnischen Stadt Kempen, dem damaligen Dorado des spitzfindigen Talmudstudiums, aufgewachsen, hat er bis zu seinem Mannesalter keine einzige lebendige Sprache, auch nicht die deutsche, beherrscht. Er lebte ausschließlich dem Talmudstudium, und nicht einmal die Kenntnis der Bibel und der hebräischen Grammatik war zu jener Zeit unter den „Bachurim" üblich. Seine Erziehung war daher eine möglichst einseitige, denn all diese Talmudjünger, die in der dumpfen Jeschibah (Talmudhochschule)-Atmosphäre aufgewachsen sind, kannten von Judentum nur die talmudische Scholastik; alle anderen Erscheinungen der jüdischen Kultur blieben ihnen völlig fremd. Infolgedessen fehlte ihnen auch, was man vielleicht für unglaublich halten würde, das richtige Verständnis für den Talmud selbst. So lange sie die Bänke der Jeschibah drückten und sich in den pilpulistischen Spitzfindigkeiten der Aftertheologie ergingen, hielten sie den Talmud für die Kunst, der Logik eine Nase zu drehen. Später aber, wenn sie die Fesseln sprengten und sich in Skeptiker verwandelten, hatten sie nur Haß und Verachtung gegen den Talmud, den sie für die Borniertheit ihrer Jugendlehrer verantwortlich machten. Aus diesem Grunde entstand in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine eigenartige Gruppe von Talmudanklägern, in der Regel

junge Männer, die nach harter Mühe und schweren Kämpfen der Jeschibah entlaufen waren und einen erklärlichen Haß gegen den an ihrer verkehrten Erziehung gewiß unschuldigen Talmud atmeten.

Einer dieser Männer war auch Holdheim. Er hatte den Talmud eifrig studiert, aber ihm ging die Kenntnis von der historischen Entwickelung des Judentums völlig ab. Und als er später, nachdem er bereits mit der Tochter eines Rabbiners verheiratet war, sich die Kenntnis der deutschen Sprache und somit die Fähigkeit angeeignet hatte, sich über das Judentum freier zu informieren, verlor er den festen Boden unter seinen Füßen. Er nahm zwar zuerst das Rabbinat in der damals noch konservativen Gemeinde Frankfurt a. O. an und konnte dort den orthodoxen Rabbiner ganz gut vorstellen; aber sein Herz und auch sein Verstand waren sicherlich nicht mehr bei der althergebrachten Form des Judentums. Er folgte daher mit Freuden dem ihm gewordenen Ruf als Landrabbiner von Mecklenburg-Schwerin, wo den Juden von „Amtswegen" die Reformerei aufgedrängt werden sollte. Auch in dieser Stellung widerfuhren ihm manche Schwierigkeiten, die ihn mit Mißmut gegen den Talmud und gegen die Orthodoxie erfüllen mußten, und so entwickelte er sich in der Folge zu einem leidenschaftlichen Bekämpfer des talmudischen Judentums, wie ihn die Geschichte seit lange nicht kannte. Man darf wohl diesen talmudfeindlichen Geist mit dem, welcher die Karäer im 8. und im 9. Jahrhundert beherrscht, vergleichen; aber bei diesem Vergleiche soll nicht außer acht gelassen werden, daß die Karäer im Grunde genommen von einer tiefen Religiosität ergriffen waren, so daß sie den Talmud als das Prinzip des religiösen Liberalismus vom Standpunkte der religiösen Reaktion bekämpften. Bei Holdheim aber war das Judentum nur noch ein Opportunitätsglauben, von dem man blos so viel behalten sollte, als unumgänglich notwendig war, um einem positiven Glauben anzugehören, ohne sich der lutherischen Landeskirche anschließen zu müssen.

Nichtsdestoweniger wurde der Versuch gemacht, zwischen den verschiedenen Strömungen der Reformbewegung zu vermitteln. Im Jahre 1844 fand die erste Rabbiner-Versammlung in Braunschweig statt, die zwar nur von 22 Rabbinern besucht war, aber doch anregend auf die deutsche Judenheit wirkte. Wenigstens sah sich die orthodoxe Partei bemüßigt, gegen die Beschlüsse der Versammlung zu protestieren. Für das folgende Jahr war die Versammlung der Rabbiner nach Frankfurt a. M. berufen und auf diese lenkte sich die öffentliche Aufmerksamkeit, auch in christlichen Kreisen, in erhöhtem Maße. Es hatten sich nämlich unterdessen die Reformfreunde zu Berlin zu einer „Reform-Genossenschaft“ zusammen gethan, die von der nahe bevorstehenden Rabbinerversammlung ihr Schicksal erwartete: ob sie nämlich als lokale Erscheinung der preußischen Hauptstadt isoliert bleiben oder der Mittelpunkt einer in ganz Deutschland zu verbreitenden Reformation des Judentums werden soll. Außerdem hatten diesmal die gemäßigt liberalen Rabbiner, Zacharias Frankel an ihrer Spitze, ihre Teilnahme an den Beratungen zugesagt. Es war schon ein großer Fortschritt im Sinne der Einigung aller liberalen Elemente, daß Frankel an einer Versammlung teilnehmen wollte, die von Männern, zu denen auch Markus Jost gehörte, einberufen worden war. Es war das erstemal, daß es zu einer Klärung der Ansichten zwischen allen, im Prinzip nicht starrorthodoxen Parteien kommen sollte.

In der deutschen Judenheit selbst war die Reformpartei noch immer in der Minderheit. Nur in den größeren und bedeutenderen Gemeinden kam in jener Zeit die Mode auf, „Doktoren“ als Rabbiner zu berufen, deren Reformthätigkeit übrigens blos in der deutschen Predigt und in der Untergrabung des Ansehens des Rabbineramts bestand. Wäre somit die am 15. Juli 1845 in Frankfurt zusammengetretene Rabbiner-Versammlung von sämtlichen Gemeinden Deutschlands beschickt worden, so hätte die konservative Mehrheit ihr großes Übergewicht in der Judenheit zeigen können. Die Orthodoxen zogen es aber größten-

teils vor, die Rabbiner-Versammlung von vornherein zu verketzern und die „Reformgenossenschaft" als eine „Genossenschaft von Übelthätern" zu erklären, mit der jede Diskussion ausgeschlossen sei. Nur Frankel mit einem kleinen Anhange von Gesinnungsgenossen, welche die gemäßigt liberale Richtung vertraten, nahmen an den Beratungen teil. Sie waren aber in der Versammlung in der Minderheit, was sich gleich bei der Büreauwahl zeigte. Zum Präsidenten wurde der Rabbiner Leopold Stein von Frankfurt a. M. mit 14 gegen 13 Stimmen gewählt, zum Vicepräsidenten Abraham Geiger mit 16 Stimmen, zum ersten Schriftführer Markus Jost mit 17 Stimmen und zum zweiten Dr. Samuel Hirsch (Luxemburg), der Verfasser des bekannten religionsphilosophischen Werkes, mit 13 Stimmen. Zacharias Frankel und die gemäßigte Richtung wurden bei der Wahl übergangen.

Auf der Tagesordnung standen mehrere Anträge, von denen die wichtigsten waren:

1. Abschaffung des zweiten Feiertages der jüdischen Feste;
2. Gestattung der Orgel am sabbatlichen und festtäglichen Gottesdienst;
3. Abänderung der biblischen und talmudischen Ehegesetze (indirekt die Sanktionierung der Holdheimschen Vorschläge auf diesem Gebiete);
4. Emanzipation der Frauen in religiöser Beziehung;
5. Allmähliche Beseitigung der hebräischen Sprache aus dem Gottesdienst und dem Religionsunterricht.

Da die Mehrheit der versammelten Rabbiner zu den genannten Vorschlägen mehr oder weniger sich zustimmend verhielten, so war vorauszusehen, in welchem Sinne die Beschlüsse ausfallen würden. Von Berlin kam eine Deputation der Reformgenossenschaft, die in ihrem Namen wie auch im Namen aller Anhänger einer „deutsch-jüdischen Kirche" von der Versammlung eine Sanktion ihrer Bestrebungen erhofften. Die Herren Deputierten erklärten

aber dabei, daß die „deutsch-jüdische Kirche“ lediglich die Absicht habe, „von der Rabbiner-Versammlung eine allgemeine Anerkennung ihres Strebens und des diesem zu Grunde liegenden Prinzips zu erwirken, ohne auf irgend welche Einzelheiten einzugehen und mit dem unerschütterlichen Vorsatz, falls die Rabbiner-Versammlung sich den dem Reformvereine zu Grunde liegenden Prinzipien anzuschließen sich nicht veranlaßt sehen sollte, dennoch in Verfolgung der ursprünglich ausgesprochenen Absichten fortzufahren und keinesfalls von dem einmal Erkannten und als wahr Ausgesprochenen auch nur ein Jota fallen zu lassen.“ Man sieht, daß der Reformverein der Rabbiner-Versammlung eine gebundene Marschroute zu geben sich anmaßte.

Am zweiten Tage der Versammlung stellte noch Geiger den Antrag auf Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät. Sonst bewegten sich die Debatten in dem Fahrwasser der ultraradikalen Reform, wobei von den jungen Rabbinern nicht einmal ein würdiger und ernster Ton eingehalten wurde. Zu einem Zusammenstoße zwischen der radikalen Mehrheit und der gemäßigt liberalen Minderheit sollte es aber erst im Laufe der folgenden Tage kommen, als über die Beibehaltung der hebräischen Gebetsprache beraten wurde.

Die von der Kommission der Plenarversammlung vorgelegte Frage lautete, ob die hebräische Sprache „objektiv“ bei dem öffentlichen Gottesdienste notwendig sei, das heißt, ob Talmud und spätere Decisoren (die sogenannten „Poskim“) die hebräische Gebetsprache für obligatorisch erklärten. In dieser Formulierung der Frage lag eine gewisse Engherzigkeit und auch eine Heuchelei. Denn mit einemmale, nachdem Talmud und „Poskim“ längst nichts mehr für die Reformfreunde galten, sollte eine solche Lebensfrage des Judentums einfach „nach den Akten“ entschieden werden. Frankel raffte sich auf, um mit der ganzen Wärme seiner religiösen Überzeugung gegen dieses einer Versammlung von Winkeladvokaten würdige Ver-

fahren zu protestieren; aber der Vorsitzende wies ihn an, zur Sache zu sprechen. So kleinlich und engherzig war der Standpunkt der Mehrheit, daß sie wie Shylock lediglich auf „ihren Schein" bestand. Frankel mußte sich hiernach darauf beschränken, die Notwendigkeit der Kenntnis der hebräischen Sprache mit den Sätzen zu verteidigen, daß wir sonst die Kenntnis der heiligen Schrift verlören, deren Inhalt wir unmöglich auch durch die beste Übersetzung in ihrem ursprünglichen Sinne aufnehmen können. Er wies auf die alexandrinische Glanzepoche des Judentums hin, in welcher trotz des unvergleichlichen Aufschwunges, den die ägyptische Judenheit damals genommen, die hebräische Sprache vollkommen vergessen worden sei, so daß selbst Philon, diese liebenswürdigste Erscheinung der alexandrinischen Epoche, krasse Irrtümer sich habe zu Schulden kommen lassen, die geradezu Lachen erregen. Diese gehaltvolle Rede trug dem so ernst denkenden und wissenschaftlich vorgebildeten Verteidiger der gemäßigt liberalen Richtung die Zurechtweisung eines reformfreundlichen Rabbiners in der Versammlung ein; „Frankel habe," so hieß es in der Erwiderung, „die Schranken der Diskussion überschritten, und sich in weitschweifigen Phrasen bewegt, die er schon in seiner Zeitschrift niedergelegt habe." Einhorn (der später in Amerika die Reformbewegung in Schwung brachte) war erstaunt darüber, „daß Männer der Wissenschaft überhaupt die Notwendigkeit der hebräischen Gebetsprache verteidigen könnten." Geiger meinte, und darin hatte er den Kern der Frage getroffen, die hebräische Gebetsprache sei das Nationale im Judentum, und von diesem Standpunkt aus solle die Sache behandelt werden: ob nämlich der jüdische Partikularismus fortbestehen oder in dem allgemein Religiösen, im „allgemeinen Obst", wie Hegel sarkastisch zu sagen pflegte, aufgehen solle. Auf diese Anregung antwortete tags darauf Frankel sehr zutreffend, daß Geigers Bemerkung etwas enthalte, was vorsichtig hätte vermieden werden sollen. „Es wurde überhaupt von mancher Seite die Klage vernommen, daß das Verlangen

nach Reformen auch zum Teil aus dem Wunsche nach Emanzipation hervorgehe und auf sie einwirke; es müsse als schädlich angesehen werden, wenn man bei religiösen Fragen zugleich geneigt sei, das Nationale herbeizuziehen und an diesem jene abzuwägen. Das Religiöse müßte uns ein Lebendiges sein, dem manche Opfer zu bringen oder einen Schein, und hier nur einen entfernten Schein, auf sich zu ziehen man sich nicht scheuen dürfe. Wenn wir das Hebräische mit aller Kraft beizubehalten wünschen, so läge ihm eine auch nur im entferntesten mit der Vaterlandsliebe kollidierende Nationalität nicht zu Grunde.... Wenn nun diese (die Nationalität) so scharf hervorgehoben wird — wird daraus nicht erklärt werden, daß die, welche im Gebete den Messias und die Erlösung beibehalten wollen, dem Vaterlande nicht treu und anhänglich sind? — Werden nicht hierdurch unsere Brüder verdächtigt werden, und mit welchem Unrecht! da wir doch fest überzeugt sind, daß sie alle innig dem Vaterland anhängen." Auf die vonseiten Geigers hingeworfene Bemerkung: es würde mit dem Judentum als Religion sehr schlecht stehen, wenn seine Fortdauer von der hebräischen Sprache abhängig wäre, erwiderte Frankel: „Von der hebräischen Sprache allein ist von keiner Seite behauptet worden; aber Religion ist ein heiliges Band, das durch andere kleinere Bande, die zusammen ein Ganzes bilden, befestigt wird. Ist doch Religion etwas Inneres, Göttliches und in jedem Menschen verbreitet, und doch bedarf sie Anhaltspunkte, durch die sie unterstützt und erhalten wird." Man müsse immer an den geistigen Entwickelungsgang der hellenischen Juden denken, die, ohne Kenntnis der hebräischen Sprache, immer mehr sich vom Boden des Judentums entfernten, bis sie völlig zu der neuen Religion übergingen. „Wir haben keinen äußeren sinnlichen Kultus, wir haben keine Kirchenmusik, auch haben wir keine durch das Auge auf das Innere einwirkenden bildlichen Denkmäler. Die hebräische Sprache erweckt uns zur Andacht, versetzt uns in eine höhere Stimmung, mahnt uns, daß wir uns von dem

äußeren Alltäglichen abwenden und in eine höhere Berührung mit dem höchsten Wesen kommen . . . . Sie ist unser Erbteil, unser Heiligtum, unser hohes Denkmal, unser teures Kleinod — liegt nicht in ihrer Erhaltung eine objektive Notwendigkeit?"*)

Die Mehrheit der Versammlung wollte sich aber nicht „sentimental stimmen lassen". Ein Redner meinte richtig, „die Sitzung erinnere an das Losreißen des Sohnes aus den Armen der Mutter," wo es ebenfalls Thränen geben müsse. Aber welcher Sohn des neunzehnten Jahrhunderts hält etwas auf solche „Sentimentalitäten"? Die radikalen Anhänger der Reform versteiften sich nun einmal darauf, sich nach der Entscheidung des Talmuds zu richten, und beschlossen, trotz der Ermahnung des Präsidenten, der in dieser Frage mit Frankel zusammenging — mit 15 gegen 13 Stimmen bei 3 Stimmenthaltungen —, die „objektive" Notwendigkeit der hebräischen Gebetsprache zu verneinen. Diese „Mehrheit" genügte den Radikalen, um über eine altehrwürdige Institution im Judentum, um über die Sprache Jesajahs und der Psalmisten, Salomo Ibn-Gabirols und Jehudah ha-Levis, welche die zerrissene Judenheit Jahrtausende hindurch zusammengehalten uud in welcher unsere Vorfahren Jahrtausende hindurch ihr Leiden vor Gott geklagt und ihre Hoffnungen ausgedrückt, um über diese Sprache zur Tagesordnung überzugehen.

Und so blieb Frankel nichts übrig, als zurückzutreten und die Rabbiner-Versammlung zu verlassen. Er that dies, nachdem er nochmals versucht hatte, in einer längeren, inhaltvollen Rede die Versammlung vor ähnlichen Beschlüssen dringend zu warnen, die nur dazu beitragen könnten, das Judentum seiner Auflösung entgegen zu führen. Seinen Austritt erklärte er dann in einer längeren Zuschrift, die, durch die Zeitungen veröffentlicht, in der ganzen deutschen Judenheit eine lebhafte und nach-

*) „Orient" Jahrg. 1845 S. 242 ff., wo überhaupt die Debatten in der Rabbiner-Versammlung objektiv wiedergegeben sind.

haltige Erregung hervorrief. Die Worte Frankels fanden überall einen mächtigen Wiederhall; von allen Seiten kamen Zustimmungsadressen; in den konservativen Kreisen trat eine gewisse Bewegung hervor, indem sie sich durch das Auftreten Frankels gehoben und gestärkt fühlten. Die hochorthodoxen Elemente, die bisher selbst der gemäßigt liberalen Richtung Frankels gegenüber sich mißtrauisch verhalten hatten und deshalb mürrisch abseits gestanden waren, begrüßten ihn jetzt als den mutvollen Verteidiger des historisch gewordenen Judentums.

Die Rabbiner-Versammlung verlor durch das Ausscheiden Frankels jede Bedeutung; es waren in ihrer Mitte noch immer bedeutende, ja große Männer, wie Geiger, Holdheim, Philippsohn, Horxheimer u. a., aber indem sie sich zu einer einseitigen Stellung drängen ließ, verlor sie ihr Ansehen in der Judenheit, und ihre Beschlüsse konnten nirgends mehr ernst genommen werden. Selbst in ihren eigenen Gemeinden konnten sich die reformfreundlichen Rabbiner nicht zur Durchführung der von der Versammlung gefaßten Beschlüsse verpflichten. Wußten sie doch sehr gut, daß nur eine kleine Minderheit in jenen Gemeinden den Reformen in dem radikalen Zuschnitte, den sie in der Versammlung erhalten, freundlich gesinnt war. Hingegen fühlten sich die Anhänger der „deutsch-jüdischen Kirche“ in Berlin, Frankfurt und Breslau von der „Mäßigkeit“ der Versammlung sehr wenig erbaut. Sie traten mit einer Adresse an die versammelten Rabbiner heran, in der sie baten, die beratenden Herren mögen ja nicht „veraltete Bücher zu sehr zu ihren Führern nehmen.“ Es wurde zwar in der Versammlung der Wunsch laut, den Petenten wegen ihrer frechen Verhöhnung der Bücher, die der ganzen gesitteten Menschheit als heilig gelten, eine „kleine Mißbilligung“ zu teil werden zu lassen. Allein auch dazu kam es nicht, man sprach nur das Bedauern aus, die Zufriedenheit der „deutsch-jüdischen Kirche“ nicht erlangt zu haben, und die Versicherung, trotzdem auf dem als richtig erkannten Prinzipe zu beharren. So endete am 28. Juli

die Rabbiner-Versammlung, auf die man so viele Hoffnung gesetzt, ohne auch nur eine derselben zu erfüllen. Die Reform brach sich wohl in manchen Gemeinden Bahn, aber ihr fehlte die Einheit des Zieles und jede sichere Grundlage. In jeder Gemeinde „reformierten" Rabbiner und Vorsteher darauf los, wobei in der Regel dem Rabbiner nicht übrig blieb, als zu allen Wünschen der allmächtigen Vorsteher ja zu sagen. Das Rabbineramt verlor im Laufe der Zeit seine Bedeutung; das Laienelement, das wenig vom Judentum weiß, nahm in der Gemeindeverwaltung, auch wo es sich um liturgische und gottesdienstliche Einrichtungen handelte, überhand. In wenigen Jahren war das Zerstörungswerk gründlich durchgeführt, so daß eine Restauration des Judentums in Deutschland und im größten Teile Westeuropas, wenn sie dereinst in Angriff genommen werden sollte, nicht geringe Mühe kosten wird.

Im übrigen trat gleich darauf infolge der politischen Ereignisse eine völlige Abspannung innerhalb der deutschen und österreichischen Judenheit ein. Die Politik, deren Wogen sehr hoch gingen, absorbierte jedes Interesse und ließ auch die Teilnahme für die innere Ausgestaltung des Judentums und für die jüdische Wissenschaft und Litteratur erkalten. Die Emanzipation der Juden nahm ihren Lauf durch alle Kulturstaaten; sie pochte selbst an die Thore Rußlands, wo sie ebenfalls Aussicht hatte, Einlaß zu finden. Da kam der Rückschlag im Jahre 1878 — dessen Symptome in Deutschland schon seit 1876 zu sehen waren —; eine rücksichtslose Reaktion auf politischem Gebiete, deren erste Opfer die eben erst zu ihrer bürgerlichen Gleichberechtigung gelangten Juden sein mußten, nahm ihren Siegeslauf durch Europa, und ihre Folgen für die politische und sociale Entwickelung der Völker Europas, wie auch für die Stellung der Juden in diesem Weltteile sind zur Zeit nicht absehbar.



Vierter Abschnitt.

Politische Wandlungen.

Dem unvergeßlichen Gabriel Rießer gebührt das Verdienst, die Sache der Emanzipation der Juden an die der allgemeinen politischen Freiheit geknüpft zu haben; er hat somit die endliche Gleichstellung der Juden auf das Programm des Liberalismus gesetzt. Er that dies im Widerspruche zu den süddeutschen „Liberalen", zu den Wöllcker, Rottek, Gutzkow und Genossen, die sich in ihrem mittelalterlichen Judenhasse mit den junkerlichen Hintermännern der „Kreuzzeitung" zusammenfanden. Der norddeutsche Liberalismus nahm die politische Gleichheit aller Bürger ohne Unterschied des Glaubens in sein Programm auf, um sie, wenigstens formell, bis auf den heutigen Tag zu verteidigen.

Dasselbe geschah auch in Österreich, wo man sich ebenfalls um die judenfeindliche Gesinnung der süddeutschen „Liberalen" nicht viel kümmerte und deshalb die jüdischen Publizisten in die Reihen der Freiheitskämpfer aufnahm. Den Juden wäre es am letzten zu verargen, daß sie sich auf dem europäischen Kontinente der demokratischen Bewegung in die Arme geworfen; bot doch diese die einzige Möglichkeit, endlich aus dem unwürdigen bürgerlichen Verhältnis herauszukommen. In England, wo man die Juden früher und ohne Vorbehalt emanzipierte, hörten sie auf, eine einseitige politische Richtung zu verfolgen. Die Londoner City wählte in den dreißiger Jahren Sir

Lyonel Rothschild zu ihrem Vertreter im Hause der Commons, und als dessen Eintritt in das Parlament wegen der christlichen Eidesformel sich als unmöglich herausstellte, wählten ihn die christlichen Mitbürger so oft, bis die Regierung nachgeben und ihre Zustimmung zur Abänderung der Eidesformel für die jüdischen Volksvertreter erteilen mußte. Dasselbe geschah später auch für das Haus des Lords. Seitdem haben die Juden in England, dem einzigen Staat in Europa, wo ihre Gleichberechtigung nicht nur politisch, sondern auch in socialer Beziehung vollkommen durchgedrungen ist, aufgehört, als solche einer bestimmten Partei anzugehören. Man findet Juden in den Reihen der Tories wie der Whigs und der Radikalen.

Die Stellung der Juden in den westeuropäischen Staaten konnte man deutlich im Jahre 1840 anläßlich der traurigen Damaskus-Affaire überblicken. Im Winter des genannten Jahres (5. Februar) verschwanden in dieser asiatischen uralten Stadt, die damals von etwa 20000 Juden bewohnt war, der Guardian eines dortigen Kapuzinerklosters und sein Diener. Bei den Sicherheitsverhältnissen, die damals dort herrschten, war dieses an und für sich gar nicht auffallend. Es hieß auch, der Pater und sein Diener seien das Opfer eines fanatischen Muselmanen geworden, dessen Glauben der erstere beschimpft haben sollte, was bei der unanständigen Lebensweise des verschwundenen Kapuziners höchst wahrscheinlich klang. Der französische Konsul in Damaskus, Ratti-Menton, eine übelbeleumundete Persönlichkeit, hielt es jedoch für geratener, den Verdacht auf die Juden zu lenken, da der Mord ja vor den jüdischen Osterfeiertagen stattgefunden hatte. Da die Provinz Syrien damals mit dem ägyptischen Reich unter der Regierung des kriegstüchtigen Mohamed Ali vereinigt war, und letzterer wiederum in seinen Angriffen auf die Türkei von Frankreich gegen die anderen Mächte unterstützt wurde, so fiel es Ratti-Menton nicht schwer, die Behörden für sein Vorhaben zu gewinnen. Mehrere angesehene Juden wurden verhaftet und im Gefängnisse gefoltert; einige erlagen den

Folterqualen, das Judenquartier in Damaskus wurde vom Pöbel geplündert. An der Spitze dieses scheußlichen Treibens gegen die Juden stand der Vertreter der französischen Nation, die, nach einem damals aufgekommenen Worte, „an der Spitze der Civilisation“ marschierte. Hingegen stand der österreichische Konsul Merlato, der von der Unschuld der gefolterten Gefangenen fest überzeugt war, unerschütterlich auf der Seite des Rechtes und kämpfte mit seltenem Mute gegen den mordgierigen Ratti-Menton, dem es eine besondere Genugthuung bereitete, auf Grund der auf der Folter erpreßten Aussagen ein Todesurteil gegen die des „Ritualmordes“ beschuldigten Juden erwirkt zu haben.

Dieser Vorfall erregte aber in Europa großes Aufsehen. Bei der Spannung, die damals in Bezug auf die Entwickelung der Orientfrage herrschte, konnte ein solches Ereignis nicht verfehlen, das Gesprächsthema der abendländischen Politiker zu werden. Im Grunde genommen, handelte es sich nicht um die Juden, sondern um die Politik des mit den Jesuiten liebäugelnden Thiers, der Frankreichs Ansehen und Frankreichs Macht im Orient verstärken wollte. Dieser in Intriguen groß gewordene Staatsmann konnte es mit seinem Gewissen vereinigen, unschuldige Juden zu opfern, um die allmächtigen Jesuiten in Frankreich für sich und für seine abenteuerliche Orientpolitik günstig zu stimmen. Hingegen schloß sich der englische Konsul dem österreichischen Kollegen an, da auch ihm klar wurde, welches Bubenstück hier insceniert war.

Die europäischen Juden, namentlich die in Frankreich und in England, besaßen aber bereits Selbstbewußtsein und Solidaritätsgefühl genug, um gegen die schurkischen Intriguen Ratti-Mentons anzukämpfen. Trotzdem sich Thiers weigerte, seinen jesuitischen Schützling preiszugeben, trat Adolf Cremieux (dessen Name damals in der Judenheit einen großen Klang erhielt) mit der größten Energie gegen dieses Morden auf. Obwohl die katholische Presse die öffentliche Meinung zu Gunsten Ratti-Mentons

unaufhörlich bearbeitete und sich nicht scheute, die schamlosesten Lügen über die Vorgänge in Damaskus zu verbreiten, waren doch die gebildeten Franzosen auf seiten der unschuldigen Opfer orientalischer Barbarei, während das offizielle Frankreich allerdings mit den Schergen Mohamed Alis Hand in Hand ging.

In England hingegen war die öffentliche Meinung den Juden durchaus günstig. Es fanden in den meisten größeren Städten des Inselreiches imposante Kundgebungen statt, an denen die angesehensten wie die geringsten Männer aus dem Volke teilnahmen, um den verfolgten Juden ihre volle Sympathie und dem jüdischen Glauben überhaupt die größte Hochachtung auszudrücken. Als Moses Montifiore sich anschickte, auf einer von der Königin ihm zur Verfügung gestellten Yacht nach der ägyptischen Hauptstadt zu gehen, begleiteten ihn die besten und aufrichtigsten Wünsche der ganzen englischen Nation, die sich bei jener traurigen Gelegenheit aufs edelste und hochherzigste benahm.

Auch die deutschen und österreichischen Juden, bis tief hinein in Polen, fühlten sich eins mit ihren leidenden und gefolterten Glaubensgenossen. Die reichen Juden beteiligten sich an Geldsammlungen zu Gunsten der unglücklichen Opfer und an sympathischen Kundgebungen für Montifiore und Cremieux, welche die mit dieser Reise verbundene Gefahr nicht gescheut hatten, um die Ehre Israels zu retten.*) In

*) Grätz erhebt gegen Gabriel Rießer den Vorwurf, daß sich dieser nicht ebenfalls der Deputation angeschlossen. Gewiß wäre unser Rießer eine Zierde dieser Deputation gewesen, nur wissen wir nicht, wen er in Kairo hätte vertreten dürfen. Cremieux ging als französischer Staatsbürger, dem die Regierung, wenigstens öffentlich, keine Hindernisse in den Weg legen durfte; Montifiore that dies als englischer Staatsbürger, der auf Schritt und Tritt bei seiner heimatlichen Behörde Unterstützung fand. Hingegen konnte Rießer bloß als bürgerlicher Paria von Hamburg nach der Hauptstadt Ägyptens kommen. Ob dies Mohamed Ali besonders imponiert hätte? Es gab damals leider noch keine Großmacht Deutschland, und noch viel weniger eine bürgerliche Gleichberechtigung der Juden in den meisten „deutschen Staaten."

allen Gemeinden sprach man für die edlen jüdischen Sendboten den Segen und wetteiferte an Kundgebungen der Sympathie und der Verehrung für sie.

Dieses einmütige und mutige Vorgehen der gesamten Judenheit blieb auch nicht erfolglos. Mohamed Ali ließ sich von der Unschuld der verhafteten Juden überzeugen und ordnete ihre Freilassung an, zur größten Genugthuung der geständigen muselmanischen Bevölkerung, welche niemals an die Schuld der Gefolterten geglaubt hatte. Als Montifiore und Cremieux von ihrer Reise nach Europa zurückkehrten, waren sie auf allen Stationen der Gegenstand großer Ovationen. Es hatte sich glücklicher Weise trotz alledem gezeigt, daß die Wiederkehr des Mittelalters in unserem Jahrhundert doch nicht so leicht möglich ist.

Das fünfte Decennium unseres Jahrhunderts bildete überhaupt einen Wendepunkt in der Geschichte der Emanzipationskämpfe der europäischen Judenheit. Während sie in England und in Frankreich bereits ihre völlige Gleichstellung erlangt hatte, trat sie in den anderen Staaten unter nicht ungünstigen Auspicien dafür in den Kampf. Namentlich in Mittel- und Osteuropa wurden die Bestrebungen zu Gunsten der Emanzipation der Juden immer energischer, da auch die gebildeten und freiheitliebenden Christen an ihnen teilnahmen. In den letzten Jahren vor der Revolution, die nachher ganz Europa durchzog, wurde es bei allen um Volksfreiheit kämpfenden Patrioten zur Überzeugung, daß ohne Gleichstellung aller Bürger die Freiheit dauernd nicht möglich sei. Was Gabriel Rießer für ganz Deutschland that, geschah in Preußen von seiten des charakterfesten Johann Jakoby, der in den vierziger Jahren ein Vorkämpfer des Liberalismus im preußischen Staate wurde und allen, selbst seinen politischen Gegnern, durch seinen lauteren Charakter und seine unerschütterliche Wahrhaftigkeit Achtung abzwang. An der Spitze der liberalen Bewegung standen überhaupt mehrere durch edle Charaktereigenschaften ausgezeichnete Juden. Mag man heutzutage die politische Bewegung jener Jahre in manchem Punkt als eine Ver-

irrung bezeichnen, so wird man doch nicht in Abrede stellen können, daß die Juden damals die größte Berechtigung hatten, sich jener Bewegung anzuschließen.

Aller Augen waren in jenen Jahren in Preußen auf den am 3. Februar 1847 zusammengetretenen Vereinigten Landtag gerichtet, mit dem König Friedrich Wilhelm IV. dem allgemeinen Verlangen nach konstitutionellen Einrichtungen teilweise entgegenzukommen meinte. Übrigens hatte der Vereinigte Landtag bekanntlich keine gesetzgebende Kraft; er sollte nur beraten und Vorschläge machen. In Bezug auf die bürgerliche Stellung der Juden in Preußen brachte die Regierung eine Gesetzesvorlage ein, die zwar im Vergleich zu den bis dahin geltenden Bestimmungen immerhin einen Fortschritt bedeutete, aber eine allgemeine politische Gleichberechtigung der Juden nicht aussprach. Diese Vorlage rief in der Kammer eine große Bewegung hervor. Es wurden von der einen Seite Stimmen gegen die Verbesserung der bürgerlichen Stellung der Juden laut; angesehene Abgeordnete, darunter hochadelige Landräte und Bürgermeister, stellten aber auch von der anderen Seite den Antrag, die Juden völlig zu emanzipieren. Die Debatte über diesen Gegenstand nahm viele Tage in Anspruch und verlief mitunter sehr stürmisch. Das Herrenhaus hatte nicht üble Lust, die Juden von dem Militärdienst zu „befreien", um ihnen jeden Anspruch auf politische Rechte zu nehmen. Am 14. Juni erklärte der Staatsminister v. Thile, „daß der Jude an und für sich kein Vaterland haben könne, als das, worauf ihn sein Glauben hinweist; Zion sei das Vaterland der Juden", und wenige Tage darauf (am 17. Juni) verstieg sich sein Kollege v. Bodelschwingh zu der Äußerung: „Die Juden sind Fremdlinge in unserem Lande und werden es so lange bleiben als sie wirklich Juden sind."

Diese Worte riefen einen Sturm der Entrüstung unter den Juden Deutschlands hervor, denen sich aber auch viele christliche Kreise anschlossen. Von allen Orten regnete es Protestkundgebungen gegen diese Verunglimpfung der Juden und

gegen die Verdächtigung ihrer patriotischen Gesinnung. Vorurteilslose und liberal denkende Christen unterzeichneten jene Protestadressen mit. Zur Abwehr der von den Staatsministern ausgegangenen Angriffe fanden sich im Hause selbst hochangesehene Männer, so z. B. Graf Renard, Herr v. Gottberg, Herr v. Putkamer und andere. Endlich kam das „Gesetz über die Verhältnisse der Juden" vom 23. Juli 1847 zustande, das, wenn es auch manche Milderung der früheren Zustände brachte, ein Musterbild von verklauselten Versprechungen bot, in dem der Nebensatz oft den Hauptsatz aufhob. So lautete der erste Paragraph anmutig genug: „Unseren jüdischen Unterthanen sollen, soweit dieses Gesetz nicht ein anderes bestimmt, im ganzen Umfange unserer Monarchie neben gleichen Pflichten auch gleiche bürgerliche Rechte mit unseren christlichen Unterthanen zustehen." Der zweite Paragraph lautete aber: „Zu einem unmittelbaren oder mittelbaren Staatsamte, sowie zu einem Kommunalamte, kann ein Jude nur dann zugelassen werden, wenn mit einem solchen Amte die Ausübung einer richterlichen, polizeilichen und exekutiven Gewalt nicht verbunden ist. Außerdem bleiben die Juden allgemein von der Leitung und Beaufsichtigung christlicher Kultus- und Unterrichtsangelegenheiten ausgeschlossen. An Universitäten können Juden, soweit die Statuten nicht entgegenstehen,*) als Privatdozenten, außerordentliche und ordentliche Professoren zu sprachwissenschaftlichen Lehrfächern zugelassen werden. Von allen übrigen Lehrfächern (auch von juristischen!), sowie von dem akademischen Senat und den Ämtern eines Dekans, Prorektors und Rektors bleiben sie ausgeschlossen." Ähnliche Beschränkung enthielt auch der § 3, der den Juden die Pflicht auferlegt, für die Erhaltung der Kirchen beizutragen. Man

*) Es kam somit nur die Universität zu Berlin in Betracht, deren Statuten allein damals die Juden von dem Lehrfach nicht ausschlossen; die anderen fünf Universitäten, die Preußen damals noch besaß, hatten Statuten, welche den Juden den Eintritt in den Lehrkörper verschlossen.

kann nun daraus ermessen, wie weit die „gleichen Rechte" der „jüdischen Unterthanen" gingen.

Eine Hauptbeschränkung blieb übrigens auch bezüglich der Juden im Herzogtum Posen bestehen, von denen ein großer Teil als „nicht naturalisiert" galt. Daß dieses Gesetz somit für die Juden Preußens wenig befriedigend war, können wir uns wohl denken.

Nichtsdestoweniger waren die Verhältnisse der Juden in Preußen und im übrigen Deutschland noch immer weit günstiger als die ihrer Glaubensgenossen in den „österreichischen Staaten", wo die bereits geschilderten Vexationen und Beschränkungen bis zum Ausbruche der März-Revolution unverändert blieben. Auch nicht um ein Jota wollte Metternich, der in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit eine kindische Furcht vor jeder „Neuerung" empfand, von den engherzigen und drückenden Verordnungen in Bezug auf die Juden abweichen. Jede Äußerung gegen diese unwürdigen Zustände wurde polizeilich unterdrückt, wie überhaupt das vormärzliche Österreich, innerlich durch und durch morsch, keine andere Regierungskunst kannte als Censur, polizeiliche Verbote, Festungshaft, polizeiliche Abschiebungen und ähnliche Maßregeln, mit denen man alle gerechten und logischen Forderungen der nach politischer Freiheit ringenden Staatsbürger zu beantworten pflegte.

Da brachen die Stürme des Jahres 1848 aus und schafften Wandlung.

Die Februar-Revolution in Paris, die den Thron der Orleaniden in Frankreich im Nu weggefegt hatte, trat alsbald die Reise um Süd- und Mitteleuropa an; am meisten wurde von den Stürmen erfaßt: Deutschland, Österreich-Ungarn und Italien. Es lag damals eine gewitterschwangere Luft über Europa, und die Nachricht von den Vorgängen in Paris mußte wie ein Blitz einschlagen. Wien und Berlin wurden die Stätten großer Umwälzungen und heftiger Zuckungen, deren Einzelheiten zu erwähnen nicht Sache der jüdischen Geschichtsschreibung sein kann. Auch in Ungarn und in ganz Italien tobte der Sturm

der Volkserhebung, während in Frankfurt a. M. das erste deutsche Reichsparlament tagte, um die politische und nationale Neugestaltung Deutschlands zu beraten, Deutschlands Einheit und Größe wieder herzustellen. Alle diese Vorgänge betrafen mehr oder weniger auch die politische Stellung der Juden. Jüdische Patrioten nahmen an den Kämpfen für die Freiheit und Einigung Deutschlands teil; auch in Österreich und Italien schlossen sich die Juden der Volkssache an. Eine kräftige Widerlegung der angeblich internationalen vaterlandslosen Gesinnung der Juden finden wir in ihrer Beteiligung an der nationalen Erhebung in Ungarn und in Italien. Während jüdische Patrioten in letztgenanntem Lande mit Gut und Blut für die Freiheit Italiens kämpften, traten jüdische Freiwillige aus Österreich in die Armee Radetzkys zur Niederwerfung des Volksaufstandes in Oberitalien. In Ungarn nahmen die Juden hervorragenden Anteil an den Freiheitskämpfen des tapferen Ungarnvolkes gegen den schwarzgelben Despotismus; selbst Rabbiner verließen ihre Kanzel, um mit in den Krieg zu ziehen. Als das schöne Land der Reben von den vereinigten österreichischen und russischen Armeen erobert ward, züchtigte Haynau die größeren jüdischen Gemeinden sehr empfindlich, indem er ihnen große, fast unerschwingliche Kontributionen auferlegte. Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Juden auch an den Ausschreitungen der Revolution ihren Anteil hatten; in Wien wurde am 23. November 1848 neben dem protestantischen Becher, dem bekannten Musikschriftsteller, auch der hoffnungsvolle Hermann Jellinek, der Bruder des unvergeßlichen Predigers Adolf Jellinek, standrechtlich erschossen.

Das „tolle Jahr“ brachte somit den Juden in Mittel- und Südeuropa die bürgerliche Gleichberechtigung, da dies vom Standpunkte der Demokratie als selbstverständlich galt; indessen trat bald darauf die politische Reaktion ein, welche einen großen Teil der liberalen Errungenschaften aus dem Jahre 1848 annullierte. Wenn auch die politische Gleichberechtigung der Juden nicht direkt aufgehoben wurde und

namentlich in Preußen der erste Punkt der später auf- oktroyierten Verfassung die Gleichheit aller Bürger garan- tierte, so zeigte es sich bald, wie wenig die politische Emanzipation ohne die sociale wert sei. Erst in den sechziger Jahren begann in Europa eine liberalere Auf- fassung sich Bahn zu brechen, die auch den Juden zu gute kommen sollte.

In dem Staate, in welchem die Juden am meisten rechtlos geblieben, in Rußland trat mit der Regierungszeit des humanen Kaisers Alexander II. ein günstiger Wende- punkt für die vier Millionen Juden ein, welche in diesem weiten Nordreiche wohnen. Nikolaus I. hatte versucht, die Juden in Rußland gewaltsam „freisinnig“, nicht etwa frei zu machen. Er führte die polizeiliche „Aufklärung“ für seine jüdischen Unterthanen ein, mit welcher oft auch Zwangstaufen verbunden waren. Er ließ jüdische Knaben im zartesten Alter in die Militärkolonnen einreihen, Rabbinerschulen errichten, aus denen nicht etwa jüdische Gelehrte, sondern polizeiliche Aufpasser für die Regierung hervorgehen sollten. Neben diesen „fürsorglichen“ Maß- regeln, die Juden „aufgeklärt“ zu machen, wurden gegen sie die gehässigsten Beschränkungen ins Leben gerufen, so daß das Regierungszeitalter Nikolaus I. für die russischen Juden eine sehr traurige Episode bildete, die erst nach dem Krimkriege, mit dem Anbruche der „liberalen Ära“ in Rußland, ihren Abschluß fand.

Wurden auch nicht mit der Thronbesteigung Alexander II. die judenfeindlichen Bestimmungen in Rußland gesetzlich be- seitigt, so trat doch eine mildere Praxis ein; man drückte von seiten der Regierung ein Auge zu und ließ die Juden unbehindert sich kulturell und ökonomisch entwickeln. Von Regierungswegen geschah sogar manches zu diesem Zweck. Namentlich sah man es von oben sehr gern, daß die russischen Juden in Lebensgewohnheiten und Sitten sich der russischen Bevölkerung näherten; man unterstützte die jüdischen Volks- schulen, insbesondere Ackerbauschulen, und förderte Kunst und Wissenschaft unter ihnen. Mittels der hebräischen Sprache,

die dort in vielen Kreisen der jüdischen Bevölkerung die einzige Bildungssprache ist, wurde ihnen europäische Bildung zugeführt; man förderte und unterstützte wirksam vortreffliche Übersetzungen geschichtlicher, geographischer, naturwissenschaftlicher und philosophischer Schriften. Zu diesem Zwecke ward in Petersburg eine „Gesellschaft zur Verbreitung der Kultur unter den russischen Juden" ins Leben gerufen, die sich des Wohlwollens und der Unterstützung der Regierung erfreute. Begabte Jünglinge wurden mit Stipendien bedacht, damit sie sich den gelehrten Fächern widmeten. Auch in socialer Beziehung wurde eine Annäherung zwischen Juden und Christen angebahnt, die bereits gedeihliche Fortschritte machte.

So begann das achte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts unter günstigen Auspizien für die Juden. In ganz Europa — etwa nur mit Ausnahme Rumäniens — war in allen Staaten die Gesetzgebung bestrebt, die Juden politisch zu emanzipieren, und auch die sociale Emanzipation vollzog sich allmählich. Die norddeutsche Reichsverfassung, die später auf das ganze deutsche Reich ausgedehnt wurde, beseitigte jede gesetzliche Beschränkung der Juden in Deutschland. In Österreich begann im Jahre 1867, nachdem die Reaktion bei Königgrätz eine beschämende Niederlage erlitten hatte, die Ära des liberalen Staatsgedankens, in der die beschränkenden Bestimmungen gegen die Juden, soweit sie in der Epoche der Reaktion wieder ins Leben getreten waren, völlig beseitigt werden mußten. Ungarn erhielt seine staatliche Autonomie, und die Juden, die für die nationale Unabhängigkeit des magyarischen Volkes so viele Opfer gebracht, wurden, nachdem sich die Krone mit dem Volke ausgesöhn thatte, der über das Land nunmehr sich ergießenden Wohlthaten in reichlichem Maße teilhaftig. In dem befreiten und vereinigten Italien, wo allerdings die Juden nur in minimaler Zahl wohnen, erhielten sie ebenfalls mit dem Siege der piemontesischen Waffen das uneingeschränkte Bürgerrecht; am 20. September 1870 wurde Rom von den königlichen Truppen besetzt und die Mauern

des dortigen Ghetto, in dem die Juden in der letzten Zeit unter der Herrschaft des Kirchenstaates wie in einem Zwinger zusammengepferchst lebten, gesprengt.

Seit der Begründung des neuen Deutschen Reiches begann die Herrschaft der liberalen Ideen in fast allen europäischen Staaten, der sich selbst solche, die in der Kultur erheblich zurückgeblieben waren, nicht ganz zu entziehen vermochten. Es gehörte in allen gebildeten Kreisen zum guten Tone, den religiösen Fanatismus zu perhorrescieren, jede Unduldsamkeit gegen Andersgläubige, namentlich gegen solche, die sich in der Minderheit befinden und in keinem Falle nach anmaßlicher Herrschaft streben, für eine mittelalterliche Brutalität zu erklären, deren sich ein Sohn des neunzehnten Jahrhunderts nicht schuldig machen dürfe, sofern er sich nicht mit den humanen Zeitideen in Widerspruch setzen will. Welcher Geist gleich nach der wiederhergestellten Einheit und Größe Deutschlands in den allermeisten Kreisen des deutschen Volkes, namentlich unter den gebildeten und wohlhabenden Schichten der Bevölkerung herrschte, konnte man damals deutlich anläßlich eines Konflikts erkennen, der zwischen dem evangelischen Ober-Kirchenrat und den Vertretern der jüdischen Gemeinde in Berlin entstanden war und einen eigenartigen Verlauf genommen hatte. Die Einzelheiten dieser Kontroverse sind interessant genug und verdienen hier erwähnt zu werden.

Seit dem Jahre 1847 war bereits der Übertritt von einer der christlichen Kirchen zum Judentum in Preußen gestattet. Daß dieses bei der geistlichen christlichen Behörde Anstoß erregen mußte, läßt sich leicht erklären und auch entschuldigen. Es hätte nur die Gerechtigkeit erfordert, daß in jenen Kreisen der Übertritt vom Judentum zum Christentum nicht anders beurteilt würde. Andererseits läßt sich auch nicht verkennen, daß in einem Staate, wo die Bekenner verschiedener Konfessionen unter einander wohnen, ein solches „Freizügigkeitsgesetz" auf religiösem Gebiete unentbehrlich erscheint. Die geistlichen Behörden dürfen ja gegen den Glaubenswechsel ihrer Religionsangehörigen mit

Ermahnung vorgehen, sofern dadurch nicht der interkonfessionelle Friede im bürgerlichen Leben gestört wird.

Anfangs des Jahres 1871 fand es aber der evangelische Ober-Kirchenrat in Berlin für passend, an die evangelischen Gemeinden einen Erlaß zu richten, welcher vom „Übertritt zum Judentum" handelte und worin den Geistlichen aufgegeben wurde, bei einem jeden bekannt werdenden derartigen Falle der Gemeinde die „schmerzliche Mitteilung" zu machen, daß ein Mitglied der christlichen Kirche, indem es sich dem Judentum zugewendet, die Ermahnung des Apostels unbeachtet gelassen, die da lautet: „So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, und laßt euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen."

Die Bezeichnung des Judentums als das „knechtische Joch" erregte damals, da man an eine derartige gehässige Sprache nicht mehr gewöhnt war, unliebsames Aufsehen Der Vorstand der jüdischen Gemeinde zu Berlin sah sich veranlaßt, unmittelbar nach dem Erscheinen des genannten Erlasses in den öffentlichen Blättern unter dem 20. Februar einen Protest abdrucken zu lassen, in welchem darüber das Bedauern ausgedrückt wurde, daß „von einer so hochgestellten geistlichen Behörde Haß und Feindschaft gegen die Juden, die Bürger desselben Staates, die mit gleicher Hingebung im Vaterlande wirken und für dasselbe Gut und Blut willig darbringen, neu geweckt wird." Der Protest schloß mit der Bemerkung, der Vorstand der jüdischen Gemeinde lebe auch ferner „der frohen Überzeugung, daß unsere christlichen Mitbürger, weit entfernt, die gehässige Gesinnung, welche der Erlaß bloßgelegt, zu teilen und zu billigen, im Gegenteil dieselbe entschieden von sich weisen. Die Annäherung unter den Bekennern der verschiedenen Konfessionen wird, trotz allen Gegenbemühungen, ihren ruhigen und sicheren Fortgang nehmen."

Diese entschiedene Sprache der Vertreter der jüdischen Gemeinde gegen die Verunglimpfung des Judentums fand unter den gebildeten Christen selbst lebhafte Zustimmung.

Am 25. Februar erließ eine Anzahl angesehener, im öffentlichen Leben stehender christlicher Bürger der Hauptstadt folgende zustimmende Erklärung:

„Dank und Anerkennung dem Vorstande der hiesigen jüdischen Gemeinde für seinen, unter dem 20. d. M. erlassenen, von tiefem Schmerz und sittlicher Entrüstung zeugenden Protest gegen die, auf Anordnung des evangelischen Ober-Kirchenrats vom Königlichen Konsistorium der Provinz Brandenburg ergangene Bekanntmachung, „den Übertritt vom Christentum zum Judentum" betreffend.

„Wir, die Unterzeichneten, wenden uns, wie gewiß der überwiegend größte Teil unserer christlichen Mitbürger, von jener „Bekanntmachung" ihrem ganzen Inhalte nach mit einem kaum näher zu bezeichnenden Gefühle ab. Wir versichern dem geehrten Vorstande, dessen Glaubensgenossen unserer Bürgerschaft jederzeit in allen Werken der Liebe und der Humanität ein hell und weit leuchtendes Beispiel geben, daß derselbe unter allen Umständen die in seinem so würdigen Protest ausgesprochene Überzeugung festhalten darf:

„Daß ihre christlichen Mitbürger, weit entfernt die gehässige Gesinnung, welche der Erlaß bloßlegt, zu teilen und zu billigen, im Gegenteil dieselbe entschieden von sich weisen."" *)

---

*) Unterfertigt war diese Kundgebung von: A. Frantzel. Friedberg, Stadtrat. Gesenius, Stadtrat. Dr. Göschen, Stadtverordneter. Haak, Stadtrat. von Hönnig, Stadtrat. Gustav Jürst, Stadtverordneter. Dr. Kletke. Dr. Körte, Bürgerdeputierter. Kühn, Stadtverordneter. Kunz, Stadtrat. Le Coq, Stadtverordneter. Robert Leopold. Löwe, Stadtrat. Paul Mendelssohn-Bartholdy, Geheimer Komm.-Rat und Stadtrat. R. Parisius. Romstädt, Stadtverordneter. Rosenthal, Stadtverordneter. Runge, Stadtrat. J. G. L. Schäffer, Stadtverordneter. Voigt, Stadtverordneter. Dr. Weber, Stadtrat. F. A. Zacharias. Zelle, Stadtrat.

Der Eindruck dieser öffentlichen Erklärung war seiner Zeit ein so nachhaltiger, daß man sich bald darauf von seiten der evangelischen Kirchenbehörde genötigt sah, der Sache eine andere Deutung zu geben und in Abrede zu stellen, in dem genannten Erlasse die Absicht gehegt zu haben, „das Judentum zu schmähen oder gar zum Haß und zur Verachtung gegen seine Bekenner aufzureizen." Es ging damals ein Geist der religiösen Toleranz und der reinen Menschenliebe durch das geeinigte Deutschland, dessen Macht sich über die weitesten Schichten der Bevölkerung ergoß. Jeder, noch so leise Versuch, den mittelalterlichen Glaubenshaß zu erneuern, wurde in jenen Tagen mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

Es war aber eine sehr kurze Episode, in der man den Judenhaß als bloß noch in Rumänien und in Marokko möglich bezeichnen konnte, in welcher sich die solidarische Thätigkeit der europäischen Judenheit nur auf die Verbesserung der politischen und kulturellen Verhältnisse ihrer Glaubensgenossen in Afrika, Asien und höchstens noch im Osten Europas beschränken durfte. Denn schon in den Jahren 1876 und 1877 begannen in Deutschland die Anzeichen für eine erneute judenfeindliche Hetze, die man damals freilich nicht ernst nahm. Während des Berliner Kongresses vom Jahre 1878, der über die politische Neugestaltung der Balkanhalbinsel beschließen sollte, bemühten sich Delegierte der „Allgmeinen israelitischen Allianz", die Lage der Juden in jenem Teile Europas günstiger zu gestalten, ein Bestreben' das vom Kongreß auch vollauf Würdigung fand, indem die Unabhängigkeits-Erklärung der Balkanstaaten an die Gleichstellung aller Bürger ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses geknüpft wurde. Im deutschen Reichstage konnte Eduard Lasker anläßlich der Beratung wegen Abschlusses eines Handelsvertrages mit Rumänien auf die unwürdigen Zustände in jenem Staate hinweisen, ohne Widerspruch hervorzurufen. Aber gleich um jene Zeit begann die judenfeindliche Gesinnung in Deutschland — für

die man bald das unsinnige Wort Antisemitismus erfand — größere Dimensionen anzunehmen. Namentlich waren, es Preußen (Berlin, Schlesien, Hannover u. s. w.) und das Königreich Sachsen, welche für diese mittelalterliche Bewegung einen empfänglichen Boden boten. Die studierende Jugend war in der ersten Zeit der Bannerträger dieser kulturfeindlichen Hetze, der man das Mäntelchen des Patriotismus und der Deutschenliebe umhängte. In Berlin und Leipzig fehlte es nicht an Universitätslehrern, die, statt rechtzeitig die irregeleitete lernende Jugend auf die sittliche Gefahr dieser Ausschreitungen aufmerksam zu machen, die rauflustigen und händelsüchtigen Studenten noch mehr haranguierten. In Berlin hatte der damalige Hofprediger Stöcker, angeblich um die socialdemokratische Bewegung einzudämmen, die christlich-sociale Partei ins Leben gerufen, die, mag sie eine politische oder sociale Existenzberechtigung haben oder nicht, jedenfalls nur mit der sogenannten „Judenfrage" verquickt ward, um die Volksmasse durch Erregung der rohesten Instinkte zu födern. „Der Reichtum Bleichröders," der doch wahrlich nicht durch den „jüdischen Einfluß" entstanden war, gab die Parole zu der verderblichsten Erregung des Hasses und des Neides gegen die jüdische Bevölkerung. Es kam zu der bekannten Petition an den Reichstag wegen Aufhebung der jüdischen Gleichberechtigung und zur Besprechung einer diesbezüglichen Interpellation im preußischen Abgeordnetenhause (November 1880), bei welcher Gelegenheit man leicht erkennen konnte, wie „kühl bis ans Herz hinan" die preußische Regierung dieser Bewegung gegenüber stand.

Und so nahm die Sache ihren Lauf. Die antisemitische Hetze in Deutschland gehört der Gegenwart an und entzieht sich somit der objektiv historischen Schilderung. Man muß sich's versagen, selbst auf die vielen Fehler und Unterlassungssünden der jüdischen Intelligenz und der Finanzaristokratie hinzuweisen, die es zum großen Teil mitverschuldet hat, daß diese Bewegung, durch welche die menschliche

Gesittung mindestens um ein volles Jahrhundert zurückgeworfen wurde, einen solchen Umfang angenommen hat. Die Geschichte wird es nämlich später nicht verschweigen können, daß die wohlhabenden und einflußreichen Juden in Deutschland sich anläßlich dieser gefährlichen Strömuug nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe befanden, daß sie nicht jenes Solidaritätsgefühl bekundeten, das uns von gegnerischer Seite immer, wenn auch ohne jede Berechtigung, „vorgeworfen" wird. Noch niemals ist ein so schwerer Angriff auf die Juden und das Judentum gemacht worden, der eine so schwache Abwehr gefunden hätte. Oft muß man dabei an das philonische Zeitalter in Alexandrien denken, zur Zeit als Apion und ähnliche judenfeindlichen Klopfechter das Judentum verunglimpften; aber damals zeigte die alexandrinische Judenheit Mut und Selbstbewußtsein, was der Gegenwart zumeist abging.

Erst die spätere Zeit wird das Urteil über die Vorgänge der Gegenwart reifen. Es bleibt noch übrig, die traurige Thatsache zu konstatieren, daß die moderne Heilslehre, die einst ein edler Hohenzollernprinz als „die Schmach des Jahrhunderts" bezeichnet, leider die Reise um Europa antrat und im Laufe der Zeit als deutscher Import überall in die Mode kam. In Rußland führte der Antisemitismus, entsprechend der Lokalfarbe des nur halb civilisierten Landes, zu den blutigen Ausschreitungen, die im Mai 1881 in Jelisawethgrad ihren Anfang nahmen, um etwa zwei Jahre hindurch verschiedene Teile des Reiches wie eine pestartige Krankheit zu durchziehen. Wir hatten die traurige Gelegenheit, ein Stück Mittelalter mit allen seinen Greueln vor Augen zu sehen. Hunderte von Glaubensgenossen sind der aufgestachelten Volkswut zum Opfer gefallen; hunderttausende in Not und Elend gejagt; jüdische Mädchen und Frauen wurden geschändet, jüdische Gotteshäuser demoliert, religiöse Heiligtümer profaniert und in den Straßenkot gezerrt.

In Ungarn führt die von Deutschland importierte

Judenhetze zu dem bekannten Blutbeschuldigungs-Prozeß von Tisza-Eßlar, der sich im Sommer 1883 in Nyregyihaza abspielte, aber mit der glänzenden Freisprechung der angeschuldigten Juden endete. Es war dies ein Wendepunkt in der Geschichte der Juden in Ungarn; denn die Regierung, auf die Gefahr dieser Ausschreitungen nunmehr aufmerksam geworden, ging energisch vor, um den schädlichen Bürgerkrieg zu beseitigen. Seitdem hat die ungarische Judenheit in ihrer politischen Entwickelung große Fortschritte gemacht; die jüdische Religion ist in jenem Staate als „rezipiert" anerkannt worden. In socialer Beziehung läßt aber die Gleichberechtigung der Juden noch manches zu wünschen übrig, während das Judentum als Glaube und Kulturerscheinung gerade dort keinen erfreulichen Anblick bietet.

Der Antisemitismus ist in Österreich bereits eine staatliche Institution geworden, die sowohl im niederösterreichischen Landtage wie in der Gemeinde-Stube von Wien die Alleinherrschaft behauptet. Formell ist die Emanzipation der Juden in jenem Staate noch nicht aufgehoben, aber de facto wird die Gleichberechtigung nicht mehr beachtet. Die Juden sind dort politisch und social geächtet. Der Antisemitismus hat sich in Österreich wie auch vielfach in Deutschland auf die Boykottierung der Juden verlegt, wovon natürlich in erster Reihe die ökonomisch Schwachen betroffen werden. Am traurigsten ist die Lage der Juden in Galizien, wo unbeschreibliche Not und Elend herrschen, ohne daß sich für diese Ärmsten der Armen eine hilfreiche Hand rührte.

Auch in Frankreich, wo die Zahl der Juden eine so geringe ist, steht der Antisemitismus in Blüte. Dort hat er die Form des Deutschenhasses angenommen, da man von seiten der chauvinistischen Deutschenfresser die Juden beschuldigt, sie wären deutsch gesinnt und sympathisierten heimlich mit den verhaßten „Prussiens."

So müssen wir die Gegenwart beim Abschluß unserer Betrachtung leider als die Epoche des Rückschrittes

bezeichnen, von dem die Juden doppelt berührt werden. Für jüdische Leser bedarf es gewiß nicht der Versicherung, daß die Juden trotzdem mit ungemindertem Patriotismus in jedem Wohnsitz treu zu ihrem Vaterlande stehen, daß sie in Deutschland gute Deutsche, in England gute Engländer u. s. w. sind. Ihren religiösen und auch historischen Partikularismus dürfen sie aber unbeschadet ihrer vollwertigen Vaterlandsliebe behaupten. Man ist deshalb kein guter Staatsbürger, weil man pietätslos das Vaterhaus vergißt; im Gegenteil darf man von der Gefühlsstärke eines Menschen, der seinen Jugendeindrücken eine so stimmungsvolle Erinnerung weiht, wohl erwarten, daß er für seine andersgläubigen Mitbürger und für sein Vaterland nur Liebe und Anhänglichkeit empfindet. Die Juden, die mit so vielen Opfern dem väterlichen Glauben treu bleiben, sind wahrlich nicht die schlechtesten Bürger und Menschenfreunde.

Für die Zukunft bleibt nur ein tröstender Ausblick: Das Judentum wird sich nach innen konzentrieren und seine Bekenner werden, von allen Anfechtungen unbeirrt, auch fürderhin allen menschlichen Tugenden nacheifern, Menschenliebe und Wohlthun ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses auch ferner üben, den leidenden Mitmenschen zu Hilfe eilen, ohne sie erst zuvor um die Form ihrer Gottesverehrung zu fragen. Aber die Juden werden sich, um das Judentum nicht von den Sturzwellen des Hasses und der Anfeindung fortschwemmen zu lassen, auf ihre historischen Errungenschaften besinnen, das Judentum und sein Schrifttum, die großen und reichhaltigen Schätze ihrer kulturellen Güter mit Hingabe und Eifer wahren, die altjüdischen Tugenden, die im Mittelalter mitten in der sie umgebenden Finsternis weithin leuchteten, wieder erneuern und zur Zierde der jüdischen Gemeinde und der jüdischen Familie machen. Wissen und Tugend sind stets die Grundsäulen Israels gewesen; sie sind wohl leider in der letzten Zeit etwas morsch geworden, aber in der Zeit der Anfechtungen von außen

müssen sie neu befestigt werden. Der jüdische Stamm wird seiner historischen Aufgabe treu bleiben und seine vor Jahrtausenden übernommene Mission trotz aller Widerwärtigkeiten der Zeit wieder aufnehmen. Mit der glutvollen Dichtung Salomo Ibn-Gabirols muß er sagen:

„Mit Kraft umgürtet, laß ich nimmer ab,
Bis ich zu End' geführt, was ich geschworen,
Schmelzt auch die Zeit mich gleich wie Gold im Tiegel,
Ich bleib' der Weisheit treu, die ich erkoren . . . .
Und geb's nicht auf und werd' es noch vollführen;
Mein Herz ist stark, hat nicht den Mut verloren,
Hab' oft schon hart mit dem Geschick gerungen,
Nicht hab' ich es, auch hat's mich nicht bezwungen."

A. W. Hayn's Erben, Potsdam.


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 643 622 4